

القراءة

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

المجلد : ٢٤ ذو القعدة ١٤٠٦ تموز « يوليو » ١٩٨٦ السنة السادسة

مركز تحقيق تكاثير علوم

ك



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق

العدد ٢٤ - ذي القعدة ١٤٠٦ هـ - تموز « يوليو » ١٩٨٦ م - السنة السادسة

المدير المسؤول :

علي عقله عريكان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم الياسيني

لجنة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش



مركز توثيق وتحرير علوم دمشق

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

المدير المسؤول - اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٢٢٢٠ - ٢٤٤٢٩٩ - ٢٤٤٢٢٩

المواد المنشورة في المجلة تعبر عن رأي أصحابها



مركز أبحاث ودراسات

الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يدفع نقداً إلى : (معاسب مجلة الموقف الأدبي)

المحتويات

- ☐ تطور الرياضيات .. وتطور برهسان رياضي
٧ د عبد الكريم الياني
- ☐ الفكر السياسي عند الفزالي والماوردي وابن خلدون
٢٩ د محمد فتحي الدريني
- ☐ العرب والصين ..
علاقات ودية وتبادل سفارات .. وثيقة صينية نفيسة من عهد سلالة منغ
٧٤ ابراهيم خوري
- ☐ الخصائص اللغوية والنحوية في شعر الصعاليك
١٠٥ شوقي المصري
- ☐ التراث .. والابداع
١١٧ حسنا عبود
- ☐ مجمل اللغة .. لأحمد بن فارس
١٣٧ محمد معني الدين مينو
- ☐ ابن أبي أصيبعة ومصنفه في طبقات الأطباء
١٤٥ محمد شهادة كرزون
- ☐ كتاب في التعريب و « المغرب » بتحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي
١٥٩ صلاح الدين الزعبلوي
- ☐ شاعر من العصر الأموي :
اسماعيل بن يسار مولى بني تميم بن مرة من قریش
١٩٠ محمود المقداد
- ☐ فارس الأندلس العربي أبو الوليد بن فتحون
٢١١ نذير العسامي
- ☐ ديوان ديك الجن الحمصي بين الضياع والتضييع
٢١٩ منظر العجبي
- ☐ نشاطات .. في خدمة التراث
٢٢٤ اعداد : عبد اللطيف الأرنؤوط



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تطور الرياضيات وتطور برهان رياضي

د. عبد الكريم اليافي

العلوم وشائج قري كالتى بين الناس من نسب ومصاهرة تقريباً .
واذا جاز هذا التشبيه فانا نتصور كائنا ذكرنا هو المنطق بمعنى
العام الواسع الذي يفيد حركة الفكر السليم ، لا منطق أرسطو ولا منطق
هيجل ، وانثين هما الفلسفة والرياضيات . ونبالغ في التشبيه فتصور
المنطق قد تزوج الفلسفة فولدت لهما الرياضيات . ونقصد بالرياضيات
رياضيات الرياضيين ، لا الرياضيات الميتافيزيقية التي كان بعض الفلاسفة
كالفيثاغوريين يعتبرونها كنه الكون وكنه الموجودات .

لنتأمل أول الأمر ملامح كل من هذه الكائنات الفكرية الثلاث ، مثلما نتأمل
ملامح بعض الأعلام .

لقد جاء في التراث العربي⁽¹⁾ أن المنطق يسمى علم الميزان اذ به توزن
الحجج والبراهين . كان أبو علي ابن سينا يسميه خادماً العلوم اذ ليس مقصوداً
بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها . وكان أبو نصر الفارابي
يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيساً حاكماً عليها . وانما سمي
بالمنطق لأن المنطق يطلق على اللفظ ، وعلى ادراك الكليات ، وعلى النفس
الناطقية ولما كان هذا الفن يقوي الأول أي اللفظ ويسلك بالثاني أي ادراك
الكليات مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث أي كمالات النفس
الانسانية الناطقة اشتق اسم منه وهو المنطق . انه يزن الأمور ويسدد الحكم

وينتقل بالفكر من المعلوم الى المجهول أي ينتقل بالفكر الى مكاسب جديدة متطورة
دائمة .

أما الفلسفة أو الحكمة فهي علم يبحث عن أحوال أعيان الموجودات على
ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية . والفرض منها الوقوف على
حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للإنسان أن يقف عليه ويعمل بمقتضاه
ليفوز بسعادة الدارين^(٢) .

وأما الرياضيات أو الرياضة أو العلم الرياضي فقد تطور تعريفها واختلفت
ملاحمها في خلال العصور وما زالت على رغم طعنها في السن فتاة لمعياً عربياً
تفاضل العلوم فتحفزها على النشاط والتقدم وتيسر تطبيقات عجيبة . وقد
جاء في التراث العربي^(٣) أنها علم بأحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل
الى المادة كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه .
وتسمى أيضاً بالعلم التعليمي وبالعلم الأوسط وبالحكمة الوسطى . وقد ورد في
رسائل اخوان الصفا أن علم العدد جذر العلوم وعنصر الحكمة ومبدأ المعارف
وأطلق المعاني^(٤) . والى علم العدد ينضاف علم الهندسة وعلم النجوم
والموسيقى والنسب العددية وغيرهما . لقد خلفت الرياضيات منذ القدم علوماً
ذكوراً واناثاً كثيرة . . . أنها بالتعبير العربي القديم أم ضانىء " نائق أي كثيرة
الأولاد .

تهدنا في حديثنا الرياضيات وحدها وان كان لا بد من الرجوع في الحين تلو
الحين الى شيء من الفلسفة والى نصيب ولو نزرأ من المنطق . لا بد من الرجوع
الى الأبوين الكريمين اذ بهذا الرجوع الى الأصل يقوى الفرع ويزدهر .

يتألف الفكر الرياضي من المحاكمة القائمة على البرهان ذي الصفة الضرورية
ومن الأشياء التي تجري عليها المحاكمة .

هنالك اذن في أصل الرياضيات المحاكمة الصرف والأشياء في أشكالها الأولى
التي كانت عبارة عن الأعداد الصحيحة وبعض الأشكال الهندسية البسيطة وكان
علم العدد أي الحساب وعلم الأشكال أي الهندسة لا يكادان يفصلان فعل المحاكمة
عن موضوعات المحاكمة . هكذا كان الأمر عند الرياضيين اليونان الأوائل، وأبرزهم

الفيثاغوريون ثم استطاع المفكرون بعدما يقرب من مائة عام تقريباً أن يتناولوا بالفحص التصورات الكلية منفكة عن التبعينات الحسية ولكن هذا الانفكاك جرى خارجاً عن نطاق العلم الرياضي . جرى على يد أرسطو المعلم الأول حين أنشأ وليداً للمنطق العام هو المنطق الصوري القائم على المحاكمة الصرف .

وورث العرب علوم اليونان وعلوم غيرهم من الأقوام الأخرى القديمة وأولوا جميع العلوم التي ورثوها عنايتهم الفائقة فقويت تلك العلوم وبلغت أشدها في عهودهم .

لا شك أن علم الجبر كانت له بواكير قبل العرب ولكن استقلاله واسمه ونشأته القوية كانت في زمن الخليفة المأمون مع محمد بن موسى الخوارزمي صاحب « كتاب الجبر والمقابلة » وهو الذي احتفل العالم بذكره في عام ١٩٨٣ لمرور ما يقرب من اثني عشر قرناً على ميلاده ، كما تقدمت الهندسة والحييل (الميكانيك) والحركات والموسيقى والنجوم مع سمييه محمد بن موسى الخوارزمي وأخوي هذا الأخير أحمد والحسن حين أظهروا عجائب الحكمة على حد تعبير صاحب الفهرست . ولسنا هنا في صدد بيان فضل العرب على تقدم الرياضيات بل في صدد تطور هذا العلم وما لحقه من تطور البرهان الرياضي وتطور المحاكمة .

وكما ورث العرب علوم الأقوام السالفة وزادوا فيها ورث الأوروبيون علوم العرب ، ومنها الرياضيات وزادوا فيها . في سنة ١٦٩١ عرف الرياضي الفرنسي جاك أوزانام (١٦٤٠-١٧١٨) الرياضيات بأنها علم يدرس كل ما يمكن أن يقاس أو يعد . وهو تعريف يشمل الحساب والهندسة ولا يختلف عن تصور الرياضيات عند اقليدس ويكاد يقترب من تصورهما عند العرب إذ لا يبدو أن الجبر داخل فيها . وفي القرن الثامن عشر قسم العلم الرياضي الى رياضيات بحتة وهي لا تعالج الا طرق المحاكمة والى رياضيات مختلطة وهي تدرس خواص الكميات اللازمة لأشياء محسوسة وتعتمد على التجريب . وهي ما يمكن دعوته أيضاً بالرياضيات الفيزيائية كذلك نشأت اذ ذاك تسميات أخرى مثل الرياضيات النظرية والرياضيات العملية . وفي باكورة القرن التاسع عشر أثر العلماء أن يتكلموا على الرياضيات التطبيقية بدلاً من الرياضيات المختلطة .

ثم ان التفريق بين الرياضيات التطبيقية والرياضيات البحتة يبدو غير دقيق في بعض الاعبارات . كانت الهندسة تعد من الرياضيات البحتة مع أنها تتناول المكان الطبيعي أو الفيزيائي وأصبحت اليوم معدودة من تطبيقات تلك الرياضيات . وعلى العكس كان حساب الاحتمال معدوداً مدة طويلة في الرياضيات التطبيقية وغدا يعد في الرياضيات البحتة منذ أقامه الرياضي السوفييتي أندري كالموغوروف Andrei Kolmogorov على مصادرات عام ١٩٣٣ .

ثم تدعى التعريف التقليدي للرياضيات نحو منتصف القرن التاسع عشر . كتب الرياضي الانكليزي جورج بول George Boole (١٨١٥ - ١٨٦٤) في كتاب له بحث فيه قوانين الفكر وطبق فيه الرياضيات على المنطق ما معناه أن الرياضيات ليس من خصائصها الاشتغال بالعدد ولا بالكمية وإنما هي دراسة طرق المحاكمة والبرهان . ولا شك أنه نشأ رياضيون في ذلك العهد في أمم أخرى اتجهوا مثل هذا الاتجاه فدخلت الرياضيات في المنطق أو دخل المنطق في الرياضيات . وفي سنة ١٨٧٤ أوضح الرياضي الفرنسي جان غاستون داربو Jean Gaston Darboux (١٨٤٢ - ١٩١٧) أن من قضايا الرياضيات الأساسية التقيد بقانون مزدوج وهو تحديد الفروض التي يستند إليها الرياضي وتمريفها تعريفاً دقيقاً ثم الاقتصار على ما هو ضروري منها في بناء النظرية . وقد تأكد هذا الاتجاه الشكلي فكتب صديق لهذا الرياضي وهو رياضي أيضاً اسمه جول هيل Jule Hoüel (١٨٢٣ - ١٨٨٦) في عام ١٨٧٨ ما معناه أن العلم المجرد ينبغي أن يبحث أول الأمر في الفروض هل هي متوافقة فيما بينها أي ليس بينها تناقض ثم هل يمكن رجوع بعضها الى بعض بحيث يكون لدينا منها أقل عدد ممكن . فإذا استطعنا أن نحقق ذلك أقمنا علماً صحيحاً من الناحية العقلانية والتجريدية ولو لم ينطبق هذا العلم على مقتضيات الواقع التي تريد أن يمثلها ذلك العلم . هذا القسم المنطقي من العلوم الدقيقة هو ما ندعوه بالرياضيات الصرفة^(٥) .

ولا بد من التنويه في هذا الشأن بجماعة الرياضيين الفرنسيين الذين كتبوا باسم مستعار هونيكولا برّباكي وأعادوا تأليف الرياضيات حوالي ١٩٣٩ بالرجوع الى أصلها المنطقي . وكذلك تجدر الإشارة الى الرياضي الألماني ريشارد ديدكند (١٨٣١ - ١٩١٦) منشئ الجبر الحديث ، ثم الى الرياضي الألماني جورج

كنتصور الذي كانت أعماله كالثورة في ميدان الرياضيات اذ نوه بحرية الابداع فكتب ما معناه « لا أرى ما يمكن أن يحول بيننا وبين نشاط يبدع طائفة جديدة من الأعداد حين يكون ادخالها بين طوائف أخرى يرفعى منه تقدم العلم... من دون هذا التوسع لا أستطيع المضي الى الأمام ولكني به أدرك كل ضروب المفاجآت»^(١). هذا وقد غدت الرياضيات في العصر الحاضر لا تقتصر على اعداد القوانين التي تنتظم الواقع وترصده وتلخص هذا الرصد بل تسبق الرصد والملاحظة وتعمد الى تأمل الفروض والعلاقات التي قد لا يكون لها في الواقع تطبيقات رغبة منها في التعميم وفي قياس الأمور على مثيلاتها . وهكذا يتبدى من هذا العرض الخاطف التطور الدائم في هذا العلم التليد الطريف والقديم الحديث الذي يبهز الخاطر ويقوم على أساس المحاكمة ويتقيد بقواعد المنطق وقوانينه ويستشف في الحين بعد الحين مكانته في نطاق الفلسفة والعلوم الأخرى .

* * *

ان العلم ثمرة من ثمرات المجتمع . ويمكن لمؤرخ العلوم وللفيلسوف أن يشرح علاقة العلوم وتطورها ونموها بالمراحل التاريخية وأساليب الحياة الاجتماعية وازدهارها وهو عندئذ يظهر الصفة الاجتماعية والحضارية للمعلم وللمعرفة بأنواعها .

ولقد أبان الفيلسوف الألماني اشبنغلر بوجه الخصوص علاقة الرياضيات بالحضارات وذلك في الفصل الذي عقده عن معنى الأرقام . فكل حضارة تتضمن طرازاً من الرياضيات معيناً لأن الرياضيات عند هذا المفكر علم ذو منهج دقيق كالمنطق ولكنها أوسع نطاقاً منه وأكثر خصباً ، ولأن الرياضيات ثانياً عنده فن صرف يضمها الى جانب الفنون التشكيلية والموسيقى وذلك بالنظر الى حاجتها للإلهام الموجه والى المصطلحات الشكلية التي يتضمنها نموها ، ولأن الرياضيات ثالثاً وأخيراً فلسفة وميتافيزياء عالية كما أوضح أفلاطون قديماً وكما أوضح ليبنتز .

ولهذا كله يبرز اشبنغلر المسماني المختلفة التي يجدها للرياضيات في الحضارات المتفرقة المختلفة ويقرن تكاملها بأوج تكامل بعض الفنون في تلك الحضارات وهذا مدعاة للرياضي الى التأمل والتفكير والاستفادة .

* * *

لا غرو أن تتطور أصول البرهان مع تطور العلم وان بقي خلال هذا التطور
محافظاً على صفته العقلانية الضرورية المبرمة .

لقد نوه العلماء بقيمة البرهان في العلم حتى انهم سووه به رغبة منهم في
الوصول الى اليقين فلقد قالوا : ان البرهان هو العلم منظوراً اليه في أدواته وان
العلم هو البرهان منظوراً اليه في نتائجه وثمراته . ومع ذلك فيصح لنا عند النظر
في تطور الرياضيات أن نقول ان العلم هو البرهان منظوراً اليه في أسلوبه أو في
طريقته أو ان البرهان هو المحاكمة العقلية السليمة .

للبرهان الرياضي أنواع عدة . فهناك البرهان الرياضي النظري بشكليته
التركيبية والتحليلي . أما التحليلي فاما أن يكون مباشراً أي تفرض المسألة فيه
محلولة واما أن يكون غير مباشر ويدعى هذا برهان الخلف حيث يظهر امتناع
نقيض القضية التي يراد اثباتها .

وأما التركيبية فهو استنتاجي انشائي تلزم فيه النتيجة عن المبادئ بالضرورة .
وهناك أنواع أخرى للبرهان كالبرهان الاستقرائي . وأياً كان الأمر فان هذه
البراهين نظر اليها الفلاسفة واعتبروها خارجية .

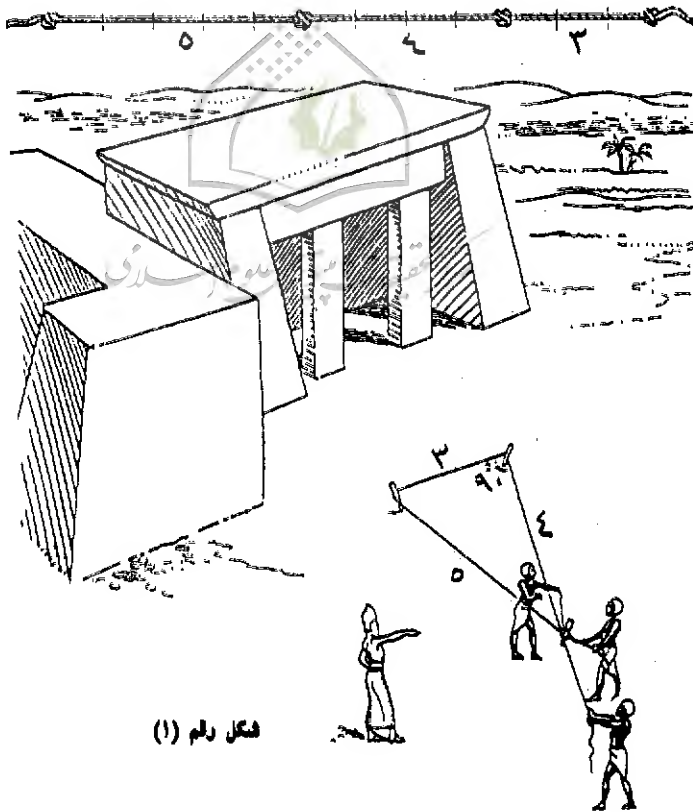
نضرب مثلاً البرهان الرياضي في نظرية فيثاغورس . لقد قل من
النظريات الهندسية ما لقي في تطاول تاريخه من الشرح والتعليق والتطبيق
وحل المسائل ما لقيته نظرية فيثاغورس المعروفة في الهندسة المستوية ، وهي التي
تربط تكافؤ المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مع المربعين المنشأين على
ضلعيه الآخرين .

اننا لا نزال نتذكر عندما كنا طلاباً في المدارس الثانوية الموكب الضخم الذي
يرافق هذه النظرية من المسائل والتمرينات الهندسية ، اذ كان الاطلاع عليها مرحلة
مهمة في دراسة الهندسة الاقليدية . كذلك ما زلنا نتذكر كتب المنطق التي تبث
مناهج العلوم كيف تضرب هذه النظرية في كثير من الأحايين مثلاً على طبيعة
البرهان الرياضي وعلى خصبه .

ويعرف مدرسو الرياضيات ما لهذا العلم من معقولية واتساق وشمول يستهويهم
ويجعلهم يشعرون بلذة خاصة تشبه في كمال الأداء وحسن الترتيب ودقة الارتباط
لذة الفن وجماله . وكأني بهم حين يصلون في تدريسهم الى نظرية فيثاغورس

يشعرون ببلوغهم حداً جديداً يندق عليهم سعة في التطواف الفكري . وكأنما تؤلف تلك النظرية مجالا في الهندسة الاقليدية كبيراً ينضاف الى المجالات الأخرى لأنها في الحقيقة تقابل خاصية عميقة من خصائص تلك الهندسة .

ونريد أن نتناول بالبحث « ماهية » تلك النظرية وتطور البرهان عليها . عرف هذه النظرية المصريون الأوائل والبابليون . وكانت معرفتهم لها تطبيقية وقياسية . لقد دفعت الممارسة وتنظيم الأراضي وبناء المعابد وغيرها البابليين والمصريين الى التماس الحصول على زاوية قائمة وذلك بتقسيم حبل ثلاثة أقسام أطوالها ٣ ، ٤ ، ٥ من الوحدات القياسية التي كانوا يستعملونها ثم تثبيت عُقد التقسيم بأوتاد صغيرة أو دبابيس فيحصلون على كوس هندسي لا عيب فيه :



$$٢٥ = ١٦ + ٩$$

$$٢٥ = ٢٤ + ٢٣$$

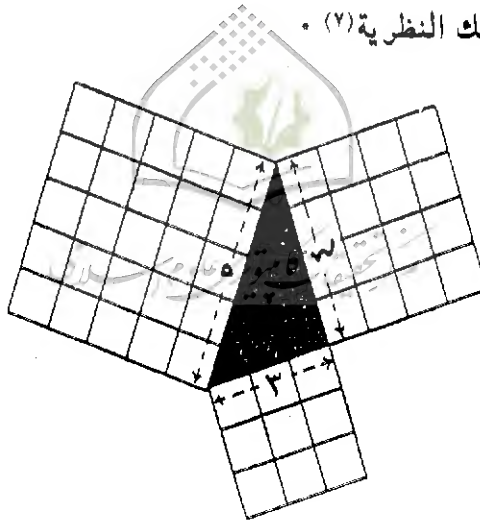
أي ان مجموع مربعي ضلعي الكوس يساوي مربع الضلع الثالث .

وكذلك الأمر اذا كانت الأقسام : ١٣ ، ١٢ ، ٥

$$١٦٩ = ١٤٤ + ٢٥$$

$$٢١٣ = ٢١٢ + ٢٥$$

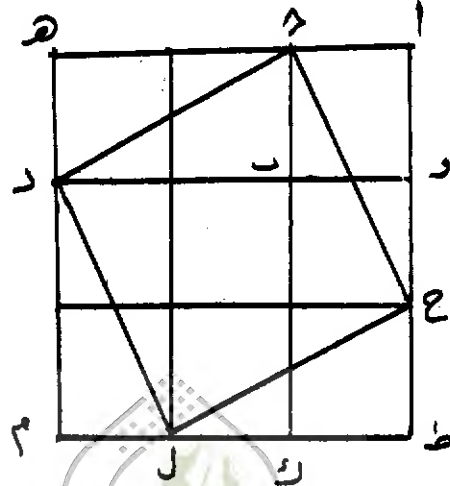
ويذكر المؤرخ اليوناني هيرودتس أن النيل كان يفيض فيزيح الأرف أي
العلامات الدالة على حدود الحقول عن مواضعها ويهيىء أسباباً للخلاف والنزاع
حول مساحات الملكيات فكانت عند المصريين هيئة مؤلفة من المساحين تشرف على
تنظيم الملكيات كما تشرف على تنظيم الري واقتراح مقادير الضرائب ، ولا بد في
ذلك من حساب السطوح متخذين المربع وحدة يعتمدونها في هذا الحساب فأففى
بهم ذلك الى معرفة تلك النظرية (٧) .



شكل رقم (٢)

ويرى لنسلوهفن الذي كان أستاذاً في جامعة أبردين في كتابه « الرياضيات
للجميع » نقلاً عن كتاب « تاريخ الرياضيات » لداود سميث أن الصين عرفت نظرية
فيثاغورس قبل اليونان وذلك بالاستناد الى رسوم وردت في كتاب « الملك شولي
سوان » . وهو أقدم عهداً من فيثاغورس (٨) . ولكن اليونان كانوا أكثر حرصاً
على تسجيل علومهم وما تلقفوه منها عن جيرانهم وعن الحضارات المتقدمة .

لننعم النظر كيف أقام الفيثاغوريون من اليونان البرهان على النظرية
معتمدين مربعات ومثلثات كما في الشكل (٣) :

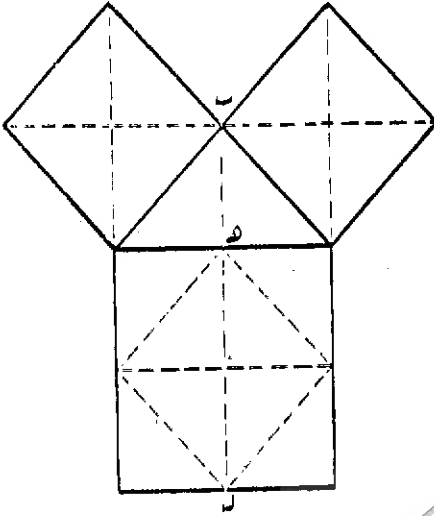


شكل رقم (٣)

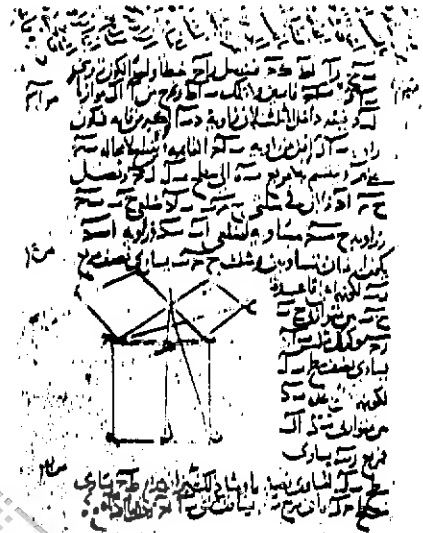
المربع ا ه م ط = المربع ج د ل ح + المثلث ج ه د
المربع ا ه م ط = المربع ب د م ك + المربع ا ج ب و + المثلث ج ه د
واذن المربع ج د ل ح = المربع ب د م ك + المربع ا ج ب و
ويكون ج د^٢ = د ب^٢ + ب ج^٢

وقد تلقى العرب هذه المعلومات وتأملوها . ولما جاء ثابت بن قرة الحراني
(٨٢٦/٢٢١ م - ٢٨٨ هـ / ٩٠١) عدل البرهان على الشكل الذي يتداوله كتب
الهندسة المستوية في العصر الحاضر (٩) .

لا بأس في أن نتعقب برهان هذه النظرية . نتبين أول الأمر حالاته الخاصة
فنجد فيها نوعاً من الاستقرار بحيث ينتقل النصوص بنا الى العموم ثم يفضي العموم
الى عموم أكثر وأشد (١٠) .

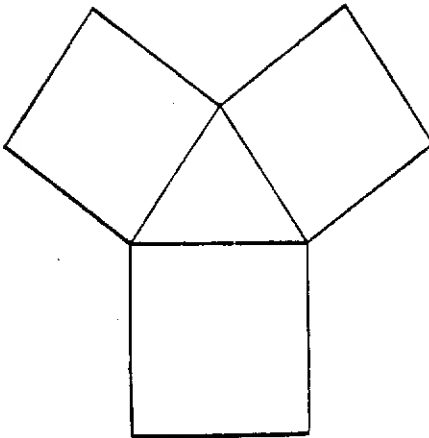


شكل رقم (٥)

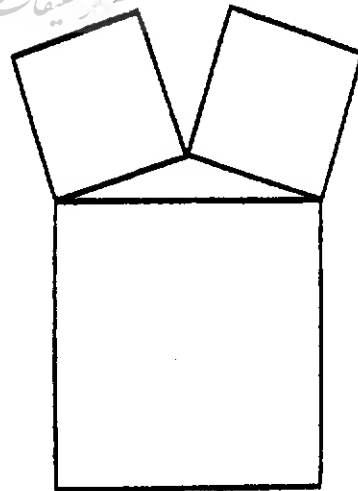


شكل رقم (٦)

أحدى المخطوطات العربية التي فيها نظرية فيثاغورس
(نسخت المخطوطة للمرة الثانية عام ١٣٥٠ م)



شكل رقم (٧)



شكل رقم (٨)

لنأخذ اذن في البداية حالة خاصة وهي حين يكون المثلث القائم الزاوية متساوي الساقين ، نجد عندئذ أن الشكل اذا رسمنا فيه بعض الخطوط الاضافية يحوي مضلعات متناظرة بسيطة بمجرد تأملها تتأكد لدينا صحة دعوى فيثاغورس. فالمثلثات البارزة في الشكل المخطط تبدو متساوية ومتطابقة جميعاً كل منها لا يختلف عن الآخر الا بمكانه . بل نكاد نشعر تجاه تأمل هذا الشكل المخطط في هذه الحالة الخاصة أن نقل كل من هذه المثلثات وتطبيقه على المثلث الآخر لا يحول دونه أي حائل فكري ، وأن التطابق بينها قوي لدرجة أن العيز الذي يشغله كل منها يلوح تابعا لمجرد المصادفة والاتفاق .

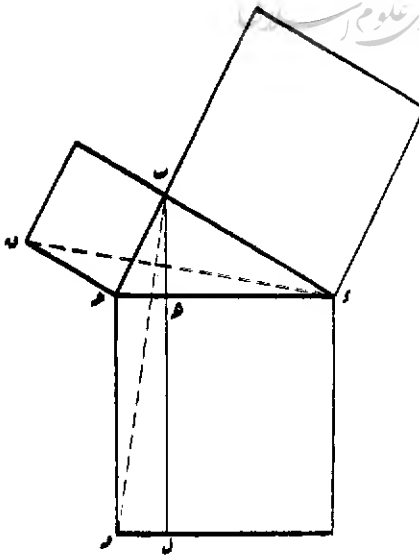
ونلاحظ أن دعوى فيثاغورس لا تصح في المثلث المتساوي الساقين اذا لم يكن قائم الزاوية ، ويبدو عدم صحتها فوراً بالنظر الى المثلث المنفرج الزاوية ، اذ يكون المربعان المنشآن على ضلعي الزاوية المنفرجة صغيرين . وكذلك لا تصح في المثلث الحاد الزاوية ، اذ يكون المربعان المنشآن على ضلعي الزاوية الحادة كبيرين. فالتكافؤ التام لا يحصل الا حين تكون الزاوية قائمة .

ولكن المسألة تتعمد بعض الشيء حين نريد الآن أن نبرهن على دعوى فيثاغورس من أجل كل مثلث فيه زاوية قائمة .

لم يكن كل ما سلف الا توطئة تربوية تري في الحقيقة اراءة ساذجة وبصورة حدسية مباشرة صحة المساواة في حالة خاصة . ولكن هذه التوطئة ليست خالية النفع في اثبات المساواة من أجل كل مثلث قائم الزاوية اذا صرفنا النظر عن البرهان كما تداوله اليونان وانتهينا للتعديل الجيد الذي أدخله العالم الحراني . نستطيع هنا أن نستشف امكان الاستفادة من هذا الخطب هذا المرسوم في الحالة الخاصة الأولى التي قدمناها شكل (5) ، والذي لعب دوراً هاماً في ابراز تساوي المثلثات الجزئية وتطابقها . ان أكثر أساتذة الرياضيات حتى الآن عند برهانهم على نظرية فيثاغورس يلتزمون هذا الخط التماساً ليبعدوا برهانهم دون أن يعرفوا لِمَ انتخبوا هذا الخط دون غيره . لقد قال الباحث الفيلسوف ميرسون انه بعد خمسين سنة ما زال يتذكر الصعوبة التي كان يلتبس بها الخطوط المساعدة على البرهان . ولا شك أن هذه الصعوبة تشير الى سبل تخطيطية ممكنة مفاجئة في الشكل . والتربية العقلية في الرياضيات من شأنها أن تقلل هذه المفاجآت وأن

تمهد تمهيداً مناسباً لنضج البرهان ولوضوحه ولا برأزه إبرازاً قوياً . ونحن حين قدمنا حالة المثلث القائم الزاوية الخاصة حين يكون متساوي الساقين نكون قد هيأنا تهينة ملائمة طالب الرياضيات لأن يلتبس البرهان على تكافؤ المربع الصغير والمستطيل الصغير في المساحة . وذلك بعد اعتمادنا حيلة رسم الخط ب ه ل . ومتى استطعنا البرهان على تكافؤ مساحة المربع والمستطيل في الجانب الأيسر اتضح بالبداية امكان اعادة البرهان نفسه على تكافؤ المربع والمستطيل في الجانب الأيمن .

ولا يخفى أن ما رأيناه سابقاً في الحالة الخاصة من وضوح تساوي المثلثات وتصور انتقالها بالفكر وانطباق بعضها على بعض لا يحصل ههنا ، فلنبحث اذن عن الوسائل التي نستطيع بها أن نقيم البرهان بصورة غير مباشرة . رسم ثابت الخط ب ل ووصل دق ، ب و ، وأخذ نصف المربع أي المثلث ب ح د و نصف المستطيل أي المثلث ح د ه و . فالمثلث ب ح د ق يساوي المثلث ق ح د (لأن لهما قاعدة واحدة ق ح ، وارتفاعاً واحداً ب ح) . والمثلث ح د ه و يساوي المثلث ب ح د و (لأن لهما قاعدة واحدة ح د و ، وارتفاعاً واحداً ح ه) .



شكل رقم (٨)

ومن السهل ملاحظة تساوي المثلثين ق ح د ، ب ح و (لأن زاويتين فيهما متساويتان ق ح د = ب ح و ، ولأن الضلعين اللتين حول كل زاوية منهما تساويان الضلعين اللتين حول الأخرى) . وهكذا ننتهي الى أن مساحة المربع تساوي مساحة المستطيل في الجانب الأيسر . ومثل ذلك يحصل تماماً من أجل المربع والمستطيل في الجانب الأيمن . والبرهان كله انما يتم باعتماد سلسلة من المساويات أو المطابقات . هذا ولكن اليقين بالبرهان انما يتم بشيء من البطء نظراً لطول سلسلة المساويات تلك ، ولا يتؤكد هذا

اليقين الا باعتماد هذه السلسلة من المساويات والمرور بها بشيء من السرعة .
وذلك أن اليقين متصل بتنظيم الذاكرة حيث تتكاثف عناصر البرهان ثم يتلاصق
هذا التكاثف في زي الحدس . والمعلم المربي الماهر هو الذي يقود التلميذ الى
هذا النوع من التكاثف الحدسي اذا صبح هذا التعبير ، مع الانتباه عند كل برهان
للسرعة اللازمة في تقديم عناصره .

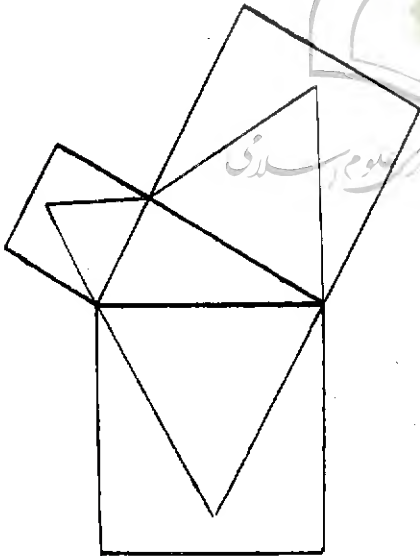
ان هذه الخاصية في المثلث القائم الزاوية وهي التي يطلق عليها نظرية
فيثاغورس تصور الى مدى بعيد معقولية الرياضيات وجمالها . ولم يكن
فيثاغورس هو أول من اهتدى اليها كما سلف أنفاً . ومن المعلوم أن العرب في
باكورة حضارتهم قد اطلعوا على هذه النظرية على طريق كتب أقليدس وحلوا
بالاعتماد عليها مسائل كثيرة وطوروا البرهان عليها تطويراً ملائماً هو الذي
يدرّس الآن في المدارس الثانوية . ومهما يكن من أمر هذه النظرية في تاريخ
العلوم فان فلسفة المعلوم تنوّه بها تنويهاً . ان المثلث القائم الزاوية
في الشكل السابق يحمل على ضلعيه مربعين وعلى وتره مربعاً يساوي
مجموعهما . فالشكل بالجملة يعطي ضرباً من الشعور بالتوازن والتكافؤ عميقاً
ومعقولا . وكأننا ينضاف الى حكم الحقيقة ، الذي يفيد أن مربع الوتر
يساوي مجموع مربعي الضلعين القائمتين ، قيمة نشربها شعوراً بالتوازن غامضاً . ولكن
هذا الشعور اذا عالجنه بالتدقيق والتحليل انتهينا الى أن الحقيقة الكبرى في الأفكار
لا ترتبط بالملاحظات الأولى التي نلاحظها على شكل خاص وتترك جملة ادراكاً
مباشراً ، وانما تقوم على العكس بجانب الشمول المتحصل في ثانيا حدس مهياً
ومروئى فيه . ولسنا هنا نقف تلقاء برهان مصنوع على شكل بسيط معين ،
بل نحاول أن نتجاوزه الى ما وراء الأشكال البسيطة ، وأن ننفذ الى معقولية البرهان
في ذاته ، ونسمى أن نتلمس « السبب الرياضي » الذي يكمن ويثوي فيه على
الطراز الذي كان أفلاطون وأتباعه تقريباً يتكلمون فيه على المثل السرمدية
القائمة في العالم المعقول . ومتى بلغنا الى هذا السبب الرياضي أو المثل المعقول
أدركنا خصب هذا السبب وثراء ذلك المثل وعرفنا أن دعوى فيثاغورس ليست
الا حالة خاصة بين عدد لا يتناهي من الحالات ، وأن تلك الدعوى لا تأخذ حقاً
قيمتها الا عند انضوائها في قانون عام شامل . وهنا تكمن أصالة فكرة الرياضي
الفرنسي بوليفان الحديث الذي رجع البرهان الى منبعه الأول .

فاذا التمسنا مع هذا الرياضي السبب العميق لنظرية فيثاغورس أي اذا بحثنا عن السبب الذي من أجله كان المربع بين الأشكال الهندسية هو الذي يأتي هنا فيبرز خاصية تتعلق بأضلاع المثلث القائم الزاوية لم نلبث أن نرى اعتماد المربع هنا ليس الا عارضاً وسبباً اتفاقياً وليس صميمياً . فالمربع ليس الا شكلاً بين آلاف الأشكال التي تغول ابراز خاصية المثلث القائم الزاوية .

وحقاً كان للمربع في هذا الشأن ميزة تاريخية تفوق استحقاقه . وسنرى كيف تنخفض هذه الميزة عند التعمق وانسام النظر .

وفي الواقع اذا أمكن للمربع أن يبرز خاصية المثلث القائم الزاوية فلمجرد أنه « مضلع منتظم » ، ولأن جميع المربعات متشابهة كتشابه جميع المضلعات المنتظمة ذات العدد المتساوي من الأضلاع .

ولا شك أن خاصية المثلث القائم الزاوية التي تعلنها دعوى فيثاغورس صحيحة من أجل كل مضلع منتظم . ويبدو ذلك بوضوح متى قبلنا تلك الدعوى في شكلها المدرسي . فمن السهل عندئذ أن نتيقن صحتها من أجل المثلثات المتساوية الأضلاع شكل (٩) . ذلك أن مساحة المثلث المتساوي الأضلاع المرسوم على ضلع مربع تساوي مساحة المربع مضروبة بـ $\frac{\sqrt{3}}{4}$. فالسطوح الحاصلة



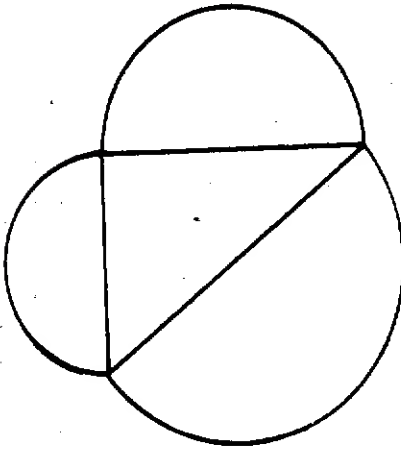
شكل رقم (٩)

برسم مثلثات متساوية الأضلاع على أضلاع المثلث القائم تساوي سطوح المربعات المرسومة عليها مضروبة بمقدار $\frac{\sqrt{3}}{4}$. وبعبارة أخرى يكفي أن نضرب طرفي المعادلة التي تفيد دعوى فيثاغورس بالعامل $\frac{\sqrt{3}}{4}$

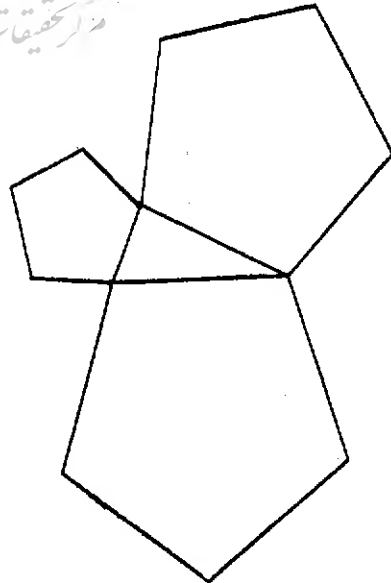
حتى نحصل على دعوى جديدة وهي أن المثلث المتساوي الأضلاع المنشأ على الوتر يساوي مجموع المثلثين المتساويي الأضلاع المنشأين على الضلعين الآخرين .

ويمصع أن نعلن مثل هذه الدعوى من أجل الخمس المنتظم اذا ضاعفنا طرفي معادلة فيثاغورس بعامل أكبر من الواحد معين . وبوجه عام يصح افادة الخاصية الآتية : كل مضلع منتظم عدد أضلاعه n منشأ على وتر المثلث القائم الزاوية يكافئ في المساحة مجموع المضلعين المنتظمين اللذين عدد أضلاع كل منهما n والمنشأين على الضلعين الآخرين .

ان نظرية فيثاغورس قد اكتسبت شمولاً جميلاً بهذه الافادة الأخيرة وتجاوزت حالة المربع الخاصة بتجاوزاً كبيراً . ولكن يمكن توسعتها أيضاً وزيادة شمولها . لقد ظهر لنا أن هذه النظرية صحيحة من أجل جميع المضلعات المنتظمة . لننعم النظر في هذا الشرط الذي هو الانتظام نتجه اذ ذاك الى التماس السبب العميق لنظرية فيثاغورس المعممة . ان هذا الانتظام ليس في الحقيقة الا تعبيراً لفظياً موجزاً عن شيء آخر هو التشابه الهندسي . . . ذلك أن جميع المضلعات المنتظمة ذات العدد (n) من الأضلاع متشابهة : المربعات متشابهة ، والمثلثات المتساوية الأضلاع متشابهة ، والخمسات متشابهة وهلم جرا .



شكل رقم (١١)



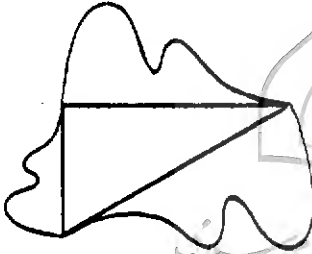
شكل رقم (١٠)

فاذا كان ثمة شكل غير مضلع ولكن يتصف بخاصية التشابه الهندسي صحت من أجله دعوى فيثاغورس . فنصف الدائرة المرسوم مثلا على الوتر تساوي مساحته مساحتي نصفي الدائرتين المرسومين على الضلعين الآخرين .

وهكذا عند التماس السببية العقلية لنظرية فيثاغورس انتقلنا بالتدرج من المربعات الى المضلعات المنتظمة ، ومن المضلعات المنتظمة الى الأشكال المتشابهة . فالسببية العقلية تكمن في التشابه .

ونستطيع أن نتخيل أشكالا غريبة متشابهة . منها هذا الشكل رقم (١٢) .

وكلها تحقق خاصية المثلث القائم الزاوية . ونكون عندئذ قد بلغنا ذروة العموم والشمول في دعوى فيثاغورس القديمة بمجرد كشفنا عن سبب تلك الخاصية العقلي . وهي خاصية غريبة للمثلث القائم الزاوية في تصرفه هذا التصرف المتوازن المعقول بتوزيع جميع الأشكال الهندسية المتشابهة . وليس لغير المثلث القائم الزاوية هذه الخاصية . فهي مقصورة في الحقيقة على الزاوية القائمة في المثلث .



شكل رقم (١٢)

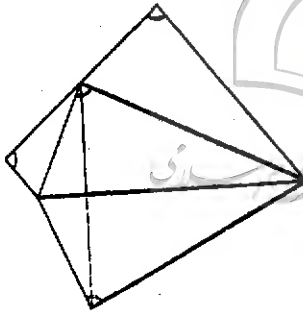
ان صفة التعامد في الخطوط لا تبقى ذاتها اذا أخذ مرسم لها . ولذلك ليس في هندسة المرتسمات فيثاغورية . ولما كانت الهندسة الاقليدية متصلة بزمرة الانتقالات والتشابهات تبين أن نظرية فيثاغورس تشرف على أعماق الهندسة الاقليدية .

تبدو اذن لنظرية فيثاغورس قيمة فلسفية كبيرة . ومن المفيد حقاً بيانها في شمولها وعمومها الكبيرين . ولا تجوز تجزئتها والاقتصار على حالة المربع الخاصة اذ لا يظهر عندئذ عمق خاصية المثلث القائم الزاوية ولا مدى شمولها الواسع البعيد . لا يظهر « مثال » هذه الخاصية على حد تعبير أفلاطون . لا نشهد عندئذ على غور الكهف أو على اللوح الأسود الا ظلالاً لحقيقة عقلية كبيرة . فالمربع ان هو الا عرض ، والتشابه هو « الفكرة المجردة » التي

تمطي « القانون » في المثلث القائم الزاوية . والتجريد هنا يفتقد على هذه الخاصية
نوراً ثراً يضئ جميع الأشكال المتشابهة التي منها المربعات .

ولكن لا ننس أن الشمول الواسع الذي بلغناه شيئاً فشيئاً وبعد لأي يبقى
متصلاً بدعوى النظرية في شكلها التاريخي القديم البسيط . ذلك أنا بدأنا البرهان
على صحتها بالمربعات ثم صعدنا إلى المضلعات المنتظمة فالمضلعات المتشابهة .
تري هل لذلك الشكل البسيط القديم ميزة خفية محجوبة عنا ؟

لا ريب أنه يمكن القيام ببرهان أولي على شكل آخر غير المربع ثم تعميمه
على المربع ، وهو ما صنعه بوليغان ، إذاعتمد حالة بسيطة بالغة النهاية في
البساطة ، وبذلك كأنه أقام البرهان على الخاصية الفيثاغورية الضميمة ذاتها
في المثلث القائم الزاوية .

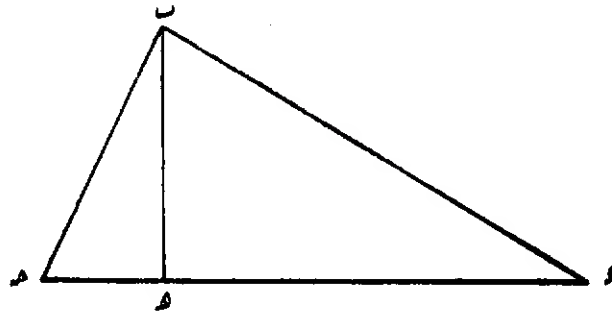


شكل رقم (١٣)

فهو قد اختار للبرهان مثلثات قائمة
الزوايا متشابهة ومشابهة للمثلث الأصلي
شكل (١٣) . وبيتدر من تأمل الشكل
فوراً أن المثلثين القائمي الزاوية
المرسومين على الضلعين القائمتين إنما
هما المثلثان الحاصلان في المثلث الأصلي
عند رسم ارتفاعه ، والمثلث المرسوم على
الوتر إنما هو نظير المثلث الأصلي ،
ونلاحظ أن الخط الذي كنا بحثنا عنه للبرهان في الشكل المدرسي القديم إنما
هو عبارة عن ارتفاع المثلث نفسه .

بيد أننا هل نحتاج إلى رسم هذه المثلثات الخارجية ؟ إن المرء الذي تعود
التجريد بمض الشيء يستطيع أن يتأمل خاصية المثلث القائم الزاوية في الشكل
الآتي الذي هو أكثر الأشكال اختصاراً .

لنتأمل بالفعل هذا المثلث القائم المرسوم فيه ارتفاعه نجد أننا برسم
الارتفاع أنشأنا في داخل المثلث الأصلي مثلثين قائمي الزاوية مشابهين للمثلث



شكل رقم (١٤)

الأصلي ، والمثلث القائم الزاوية الذي يمكن أن نرسمه على الوتر خارج المثلث نرسمه هذه المرة في « داخل المثلث » فهو عندئذ ينطبق على المثلث الأصلي تماماً . ويكون مجموع المثلثين ب ح هـ ، ب هـ د يساوي المثلث ب ح د . وهكذا يكون قد تم البرهان بدون حيلة ولا تكلف .

والبرهانات على هذه الخاصية من أجل المضلعات الأخرى يسهل اشتقاقها من البرهان الحاصل من هذا الشكل الموجز البسيط ، إذ يمكن عندئذ أن نكتب :

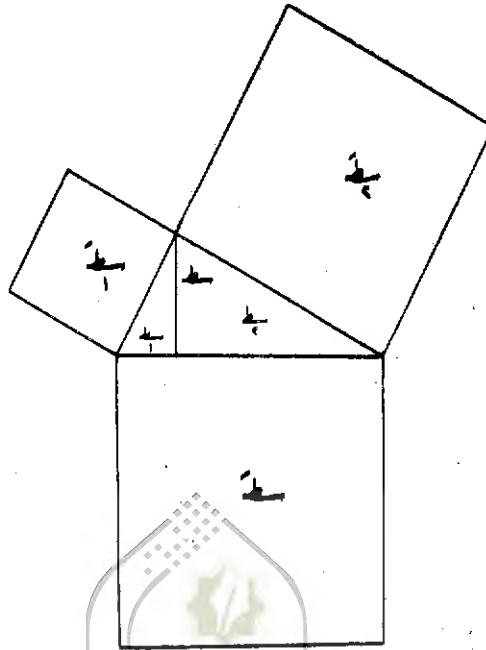
$$\frac{\text{سط ١ تحقيق سطر ٢ سطر}}{\text{سط ١ سطر ٢ سطر}} = \frac{\text{سط ٢ سطر ١ سطر}}{\text{سط ٢ سطر ١ سطر}} = \frac{\text{سط ١ سطر ٢ سطر}}{\text{سط ١ سطر ٢ سطر}}$$

$$\frac{\text{سط}}{\text{سط}} = \frac{\text{سط ١ سطر ٢ سطر} + \text{سط ٢ سطر ١ سطر}}{\text{سط ١ سطر ٢ سطر} + \text{سط ٢ سطر ١ سطر}}$$

ولما كان سطر = سطر ١ + سطر ٢ لازم سطر = سطر ١ + سطر ٢

ويترتب على ذلك فوراً أن المربع المرسوم على الوتر يساوي مجموع المربعين المرسومين على الضلعين الآخرين .

ومع ذلك فإن التشابه أيضاً بين المثلث الأصلي وكل من المثلثين اللذين هما جزءه يتيح كتابة العلاقات الآتية :



شكل رقم (١٥)

مركز تحقيقات في تطوير علوم إسلامي

$$\frac{ج د}{د ب} = \frac{ج د}{د ب} \quad \text{ومنه } د ب^2 = ج د \cdot د ه$$

وكذلك :

$$\frac{ح د}{ب ج} = \frac{ح د}{ب ج} \quad \text{ومنه } ب ج^2 = ح د \cdot ح ه$$

$$د ب^2 + ب ج^2 = ج د \cdot د ه + ح د \cdot ح ه = ح د (د ه + ح ه)$$

ان دعوى فيثاغورس القديمة تفقد هكذا قيمتها التاريخية ، لتبدو مكانها قيمة البرهان الاصيل الذي حدسه بوليغان ، وهو البرهان الذي كان ينبغي أن يتم من الوجهة المنطقية في التاريخ قبل أي برهان آخر . ذلك أننا نرى في هذا البرهان الاصيل المنطقي خاصية المثلث القائم في ذات المثلث القائم دون الحاجة

الى أي مضلع آخر • وهو برهان منطقي متى أدركناه وعيناه فوراً ، وهيهات من بدايته وسرعته استغراق البرهان التاريخي وبطوئه •

ان الزمن المنطقي ذو سرعة مستحبة وكأنها ذات نشوة • اننا نتذوق به لذة التفكير العقلي الصرف الفعّال • نحن هنا ازاء هذا النسق العقلي ندرك أفساج الأشكال المتتالية في لحظة مختصرة من الزمان حين نبلغ في هذا الشأو الى حدس الأمور الاستنتاجية •

ذلك أنه تلزمنّا معرفة طويلة استنتاجية حين نتأمل الشكل (١٤) ونستعرض مختلف الأشكال التي تتعاقب في خيالنا عند تأملنا هذا الشكل •

والا لو اقتصرنا على مجرد الملاحظة لما تجاوزنا موضوع البديهية المشهورة القائلة ان الكل يساوي مجموع الجزأين • يلزمنّا اذن تفكير ملي وطويل لكي ندرك ان المثلث القائم الزاوية المرسوم فيه ارتفاعه يحمل في تضاعيفه بذرة الخاصية الفيثاغورية صرفاً تامة خالصة • وكأنما متى أدركنا فلقتي هذه البذرة في جزأي المثلث الحاصلين بمد الارتفاع طالعتنا من ورائها أفواج الأزهار المتنوعة التي تزهر بها تلك النظرية •

ومتى اعتبرنا جملة الأفكار الحاصلة من هذه النظرية ابتداء من البرهان الأصل البسيط رأينا أن الشرح الرياضي ليس تبسيطاً وانما هو تعقيد ، اذ نستطيع بالاستناد الى ذلك البرهان البسيط أن نحل مجموعة من المسائل يزداد تعقيدها واشتباكها شيئاً فشيئاً •

ألا ترى بعد اذ رسمت المثلث القائم الزاوية وأنزلت من رأسه الارتفاع الذي قسمه شطرين وتأملته طويلاً ورويت فيه حتى اتضحت لك منه الخاصية الفيثاغورية كأنك تزودت من ذلك بشمع يهديك سبل البرهانات ؟ فلو سألك سائل مثلاً أثبت لي أن المضلع المنتظم ذا الاثنتي عشرة ضلعاً المرسوم على الوتر يساوي مجموع المضلعين الآخرين المنتظمين اللذين كل منهما ذو اثنتي عشرة ضلعاً لم تضل أمام هذا السؤال ، بل وجدتته نتيجة بسيطة لما أدركت سابقاً من خاصية المثلث القائم الزاوية اذ تعلمت أن تفكر دون أن تصنع شيئاً وأن تعلم دون أن تقوم بأي عمل •

إذا بلغنا هذه المرحلة وعرفنا « السبب الأول » في دعوى فيثاغورس عجبنا مما كتبه هيفل في كتابه « فينومينولوجيا الفكر » . ان هيفل نفسه قد اعتمد على نظرية فيثاغورس في بيان رأيه في البرهان الرياضي . فهو يرى أن البرهان المدرسي الذي كان قد ظنه الوحيد انما هو « عملية خارجية » . ولما كان التفكير في المعرفة الرياضية عنده عملية خارجية عن الشيء الذي نتفكره تبدل هذا الشيء من جراء ذلك . فالوسيلة وهي الانشاء والبرهان تشتمل في رأيه على مقدمات صحيحة ولكن المضمون غائب . فالمثلث قد قطع الى أجزاء وأجزاء حولت الى عناصر وأشكال أخرى ولدها الانشاء ولا نعود الى المثلث الأول الا في النهاية وهو الأصل في الموضوع وقد غاب عنا خلال البرهان كله .

هذا الحكم الذي حكمه هيفل على البرهان الرياضي هو حكم أكثر الفلاسفة الذين ينظرون الى ذلك البرهان من الخارج . وهم في ذلك على قسط من الصواب لأن طائفة من البراهين المتداولة هي من هذا النوع الذي هو عملية خارجية . ولكن هيفل لم يعش الفكر الرياضي حقاً ان صح هذا التعبير . على حين أننا هنا مع الرياضي بوليفان قد بلغنا من خلال هذه النظرية التي ضربناها مثلاً الى ماهية البرهان الرياضي العميقة وتبيننا السبب العميق فيها . وبمد اذ أدركنا السبب العميق تتابعت البرهانات أمام أفكارنا تترى بسيطة سريعة حتمية . وكأنما بذلك كشفنا عن جانب واسع من المعقولية بين جوانب هندسة اقليدس ، يتضح فيه كثير من المسائل اتضاحاً ذاتياً من تلقاء أنفسها ، كدعوى أن المثلث الذي أضلاعه ٣ ، ٤ ، ٥ انما هو قائم اذ كانت تخضع للملاقة الحسابية :

$$25 = 24 + 1$$

وكثيراً ما من الدعاوى التاريخية العملية المتعلقة بنظرية فيثاغورس مثل اقامة أعمدة متعددة بأطراف جبل عينا فيه ثلاث نقاط هي : ب ، ح ، د ، كما بينا أننا فهذه كلها أمور ثانوية بالنسبة الى حتمية البرهان الذاتي الرئيسية .



المصادر والمراجع :

- ١ - كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ التهانوي طبعة كلكتة ص ٣٧ .
- ٢ - نفسه ص ٣٦ .
- ٣ - نفسه ص ٤٢ .
- ٤ - رسائل اخوان الصفا المقدمة ص ١ .
- 5 — La Grande Encyclopédie Française, Mathématiques.
- 6 — Encyclopaedia Universalis.
- 7-8— Les mathématiques pour tous, Lancelot Hogben, traduction française, Paris, payot 1947, p. 59 et pp. 54-55.
- ٩ - العلوم البهتة في الحضارة العربية والاسلامية بقلم الدكتور علي عبد الله الدخاع مؤسسة الرسالة ص ١٧٩ - ٢٨١ . هذا وقد عجم ثابت بن قرة فوجد العلاقة لمربع ضلع في مثلث مختلف الاضلاع .
- ١٠ - في سنة ١٩٤٢ كلف جورج بوليفان استاذ الرياضيات في كلية العلوم بالسربون القاء بضع محاضرات في منهج الرياضيات على طلاب « شهادة الفلسفة العامة والمنطق » بكلية الآداب من الجامعة نفسها ، وطبعت محاضراته هذه في السنة نفسها في كتاب صغير القصر تداوله على الطلاب . وفي سنة ١٩٤٢ عالج غاستون بشلار استاذ فلسفة العلوم بالسوربون في جملة ما عالج بهرانا خاصا على نظرية فيثاغورس كان بوليفان قد ذكره في محاضراته . ثم اثبت بشلار ذلك في كتابه « المذهب العقلي التطبيقي » سنة ١٩٤٩ .
- ونحن الذين عرفنا الأستاذين وسمعنا المحاضرتين وقرأنا الكتابين استغدنا منهما في تعليقاتنا الواسعة .

فائدة لغوية املائية

في العربية الفاظ تكتب بالسنتين أو بالصاد ، نظمها الحريري في المقامة الحلبية وهي :

ان شئت بالسنين فاكتب ما أبيئنه وان تشأ فهو بالصادات يكتتب
مفس(١) وفقس(٢) ومسطار(٣) وممئلس(٤) وسالغ(٥) وسراط(٦) الحق والسقنب(٧)
والسامغان(٨) وستقر(٩) والسويق(١٠) ومسلا ق(١١) وعن كل هذا تفصح الكتب

□ الشرح :

- ١ - وجع البطن .
- ٢ - خروج ما في الببضة .
- ٣ - الغمر المزة .
- ٤ - هو الذي يسقط من يده ولا تشعر به يقال امئلس وامئلس وتمئلس وتمئلس .
- ٥ - آخر اسنان ذوات الظلف وهو السن الذي يعد السديس من البقر أو الشاة وذلك في السنة السادسة . فولد البقرة اول سنة هبل ثم تبيع ثم ثني ثم رباع ثم سدس ثم سالف سنتين الى ما زاد . وولد الشاة اول سنة حمتل او جدي ثم جذع ثم ثني ثم رباع ثم سدس ثم سالف .
- ٦ - طريق .
- ٧ - بفتح السين والقاف بمعنى القرب .
- ٨ - ملتقيا الشفتين وهما بالصاد اشهر .
- ٩ - لغة في الصقر .
- ١٠ - الغمر ودقيق العنطة والشمير .
- ١١ - سلق وسلق بالسين والصاد خطيب بليغ مرتفع الصوت .

الفكر السياسي عند الغزالي و الماوردي و ابن خلدون

- ٢ -

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهاً ومفصلاً

اولاً : اصول الفكر السياسي الحديث والمعاصر ، مقارنة باصول الفكر السياسي الاسلامي التي استقرت في فلسفة الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، نعرضها فيما يلي :

١ - ان « ميكافيلي » هو الذي اثار مسألة العلاقة بين السياسة ، وبين القيم الانسانية ، او بين السياسة ، وبين الدين جملة ، فكان ان فصل السياسة عن كل اولئك ، فصلاً تاماً ، وحاسماً ، بارسائه مبدأ « السياسة اولا » ومبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » ومبدأ « الحق للأقوى » ومبدأ ما أسماه « الفضائل السياسية » ومبدأ « فن الوصولية » و « التكتيك السياسي » بوجه عام ، وهذه الاصول التي نهضت بالفلسفة « السياسية الميكافيلية » هي التي تلقاها رواد الفكر السياسي الحديث ، بل والمعاصر أيضاً - على ماسياتي بيانه ، والاستدلال عليه - تلقوها ميراثاً فكرياً مقدساً ، حتى في هذا القرن العشرين ، ولا سيما خلال النصف الاول منه على وجه التحديد ، بما نقيم الدليل عليه .

ب - مرد تمييز « الفلسفة السياسية الوضعية بين « الفضائل الخلقية » وبين ما تطلق عليه اصطلاح « الفضائل السياسية » على النحو الذي نراه لدى ميكافيلي في كتابه « الأمير » - صدى لفصله « القيم الانسانية والدين جملة » ، عن السياسة ، فصلاً تاماً ، وحاسماً - كما أشرنا - اقول : مرد هذا التمييز أن « الغاية » المتوخاة من هذه « الفضائل السياسية » تحتم اعتبارها ، وإيثارها

على تلك ، بل قد تستوجب هذه الفضائل السياسية - في نظر ميكافيلي ومن معه - اتخاذ أساليب موهلة في الوحشية والبربرية عند الاقتضاء ، لأنها هي التي تتفق - في الواقع - وطبيعة السياسة ، من حيث هي « فن » واقعي قائم بذاته ليس من مصالحها ، وغاياتها ، الدين وتعاليمه ، ومثله ، وفضائله ، لتباينهما ، طبيعة وهدفا ، فلا مجال إذن للفضائل الأخلاقية ، والقيم الانسانية ، وتعاليم الدين ، على الصعيد السياسي !! !

على ان تلك القيم ، والمثل العليا ، وفضائل الدين ، وتعاليمه السامية - في نظر هؤلاء الفلاسفة السياسيين ، وفي مقدمتهم ميكافيلي - لا تعرى عن نوع فائدة مرجوة في بعض الظروف ، اذ يمكن أن يكون لها دور في المجال السياسي ، ولكن في حالات نادرة ، وذلك حين يمكن اتخاذها ، على أساس أنها مجرد وسيلة تقتضيها « الضرورة » وعلى سبيل الاستثناء ، وحسب ، لا على أنها « أصل مقصود لذاته » حال السعة والاختيار ، أو بعبارة أخرى ، أنها تمارس لاعلى أساس أنها عنصر جوهري في مفهوم السياسة ، أو غاية قصوى من غاياته .

وبدهي : أنه اذا اختلف الأمران ، أو تباينا ، فهوما ، وطبيعة ، وهدفا ، اختلفا وسيلة ، وذرائع ، اذ الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، بل الغاية هي التي تبرر الوسيلة ، وتتحكم في تكييفها ، أيا كانت طبيعتها الأصلية .

ج - العدل الدولي - في نظر رواد الفكر السياسي الحديث ، والمعاصر - أصل عتيق ، ولكن مؤداه : أن « الحق للأقوى » لا للأعدل بالمفهوم الخلقي ، والديني ، والفطري .

وترتب على هذا الأصل أمور ثلاثة :

اولها - « تجزئة مفهوم العدل الدولي » حتى غدا جزئيا ، أو نسبيا ، لا مطلقا ، وهذا النظر هو منشأ الشرور في العالم .

الثاني - (وهو أساس الأول) « تجزئة مفهوم الانسان العام » ومرد ذلك التمييز ، هو العنصر واللون .

الثالث - تحكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، اثرأ للتجزئة في مفهومي كل من العدل الدولي ، والانسان العام ، وصدى لاستبعاد المبادئ والقيم الغالبة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم ، فضلا عن تعاليم الشرائع السماوية التي أرست مبدأ « الكرامة الانسانية » مصدرا لحقوق الانسان العام ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد .

د - تركيز مفهوم السياسة أو استقرار جوهرها - في فلسفتها الحديثة والمعاصرة - في كونها « فن الوصولية » أو ما يطلق عليه اليوم « التكتيك السياسي » وهذا مشعر بأنه مفهوم « ذرائعي » لا موضوعي ، ومصلحي خاص ، لا قيمى ، ولا انساني .

هـ - «الوصولية» في مفهومها الحديث والمعاصر - هي فن: اتخاذ «الوسائل» التي من شأنها أن توصل إلى غايات ثلاث:

أولها - استعمار الشعوب المستضعفة ، بأسلوب أو بأخر ، لاستنزاف خيراتها ، وثرواتها أو التوسع الاستيطاني العنصري في أراضيها ، واغتلاع أهلها الشرعيين منها .

الثانية - الاستعلاء ، أو الاستكبار في الأرض ، وبسط رواق الهيمنة الدولية بالنسبة إلى الدول الأقوى التي تملك ناصية القوة الرهيبة والمدمرة .

الثالثة - التفوق العنصري ، لتكون أمة هي أربى من أمة ، كثمرة للاستعمار ، أو الدافع إليه قبل التحقيق .

و - وجهة نظر الفلسفة الوضعية الغربية بوجه خاص - ولدى روادها في العصر الحديث ، والمعاصر - إلى قضية «الاستعمار» ، اقتضتهم أن يفسروا «ظاهرة الوجود الاستعماري في المجتمع البشري» تفسيراً ملفقاً ، وقائماً على أصل موهوم ، يتفق وما ارتأوه هم من مفهوم خاص للسياسة ، وطبيعتها ، ودورها ، وغايتها ، وقوام هذا التفسير في تأملهم الفلسفي: أن الاستعمار «ظاهرة طبيعية» أي تقتضيها طبائع الأشياء ، وتحتملها سنن الوجود ، بل هي ثمرة منطقية ومعقولة للتفاوت الحضاري والعلمي بين الأمم والشعوب ، وليست أمراً يشكل عنواناً ، أو بغياً ، أو ظلماً ، أو فساداً في الأرض .

ز - وأيضاً ، مما يبرر وجود «ظاهرة الاستعمار» - في اعتقادهم - أنه أنجع وسيلة للتمكين من خلق «المجال الحيوي» بالنسبة إلى الدول الأقوى ، والأغنى ، والأكثر تحضراً وتقدماً ، لتتخذ من ذلك «المجال الحيوي» مصرفاً لقواها الفائضة العارمة ، الأمر الذي يفسر - في نظرها - سبب نشوء حقها الطبيعي والمعقول في ضرورة الاستيلاء على «المواقع الاستراتيجية» في البلاد المستعمرة ، تمكيناً لها من الدفاع عن مجالاتها الحيوية هذه ، وذلك ببسط هيمنتها الدولية - سياسياً ، واقتصادياً ، وعسكرياً - بفضل ما تملك من فائض القوة ، وما ارتقت إليه من بالغ الشاؤ في «العلم» و «الحضارة المادية» وعملاً بما ابتدعته هي من سنة «البقاء للأصلح» الذي يسوغ إبادة الجنس .

ح - أن من أصول هذه السياسة - في المجال الداخلي - أن من «الحق» و«العجز» بل و «الغباء» أن يخلص رئيس الدولة لشعبه أو أمته !!! أو أن يرمي مصالحهم على نحو يفوق رعايته لمصالحه الخاصة - بل ينبغي - حتى يتمكن من الاحتفاظ بمنصبه ، ويبقى في «سدة الحكم» - أن يحقق أموراً ثلاثة :

أولها : القوة

الثاني : الشهرة

الثالث : العظمة

ط - « السيادة » - باعتبارها أهم ركن من أركان الدولة ، يراها الفيلسوف الانجليزي المشهور « هوبز » ، ملكاً خاصاً لمن أسماه « العملاق » أو « التنين » ومقصوراً عليه ، ويعني به « رئيس الدولة الأعلى » مما يشعر ، أن « الرعية » أو « المواطنين » بالنسبة إليه « اقزام » قد سلبوا حقوقهم الطبيعية ، ولا سيما في السلطة ، وغدوا بلا وجود سياسي ، ولا كيان شرعي بل ترى « هوبز » هذا - على سبيل المثال - وهو أعظم فيلسوف سياسي في العصر الحديث وفي نظر الانجليز أنفسهم - تراه يرفع من شأن « العملاق » صاحب السيادة « ليلبلغ به مستوى « اله صغير » لا يسأل عما يفعل » بناء على أصل وهمي فلسفي سياسي ، قد ابتدعه هو ، ومؤداه : أن السيادة في الدولة ، قد انعقدت منذ البداية ، لرئيسها الأعلى ، دون أن تلقي على عاتقه « التزاماً » ما ، أو تتجه إليه أي « مسؤولية » ويسوغ « هوبز » هذا النظر ، ويفسره بامر وهمي أيضاً ، مستمد من بنات أفكاره هو - اذ لا وجود له في الواقع التاريخي فضلاً عن السياسي - مفاده : « أن رئيس الدولة ، إنما يملك « حق السيادة » وحده - وهو « حق الأمر » - ويتصرف تصرفاً سياسياً عاماً ، على الأمة ، وفق إرادته الحرة المطلقة ، ودون قيد ، سوى ما أسماه « القانون الطبيعي » - وهو قانون مبهم ، وغير مسطور ، وقد اتخذ سنداً فلسفياً ، وظهرت قوياً للمذهب الفردي أبان الثورة الفرنسية - أقول يفسر « هوبز » منشأه « السلطة المطلقة » لرئيس الدولة ، بأنه لم يكن طرفاً في « العقد » الموهوم الذي اعتبره أساساً لنشوء الدولة ، وإنما هو عقد أبرم فيما بين الرعية أنفسهم - بعضهم قبل - بعض - فلا يتجه عليه بالتالي أي التزام ، أو مسئولية ، لأنه - في تصوره - لم يكن طرفاً فيه !!

ثانياً : مقارنة هذه الأصول ، بأصول الفلسفة السياسية في الاسلام .

أ - « المعايير » أو « الموازين » التي اصطنعتها السياسات الدولية - ولا سيما في هذا القرن - قد ثبت بالبحث المستقصى ، أنها انحدرت ميراثاً فكرياً مقدساً من « مفاهيم السياسة الميكافيلية » .

ب - ميكافيلي ومن دار في فلكه من رواد الفكر السياسي الحديث والمعاصر - لم يقيموا أفكارهم على أساس من مبادئ متكاملة ، أو أصول منطقية معقولة ، أو تفكير فلسفي موضوعي ناضج ، بقدر ما جاءت أفكارهم ثمرة لتجارب واقعية فاسية قد عاشوها ، فكانوا معينين بتصوير الواقع الظالم ، على أنه هو الأصل ، ويحاولون تغييره بالأسلوب عينه ، من الظلم ، والقهر ، والتسلط ، والذرائع غير الانسانية ، دون محاولة منهم معالجة الاوضاع القائمة بما يرتقي بالأمة والساسة انسانيًا .

ج - التبشير الملقق - في الفكر السياسي الوضعي - لظاهرة الاستعمار في المجتمع البشري ، بمقولة : أن « الوجود الاستعماري » أمر يستلزم نشوء قيام الدول الكبرى الموفورة القوة ، والحيوية ، والعلم ، أو التي بلغت شأوا بعيدا في التقدم الحضاري بوجه عام في كل عصر .

د - أصول الإسلام في فلسفته السياسية هي على النقيض من اتجاه الفلسفة السياسية ، ومنها محاربة الإسلام للتمييز المنصري الذي استوجب الاستعمار السياسي والاقتصادي ، والعسكري ، لتكون أمة هي أربى من أمة ، وأن جعل الناس شعوبا وقبائل - في ضوء الحكمة القرآنية - أمر واقعي ، وليس تفضلا شرعيا ، بدليل أنه جعل « مسبوق » بوحدة الأصل ، من ذكر وأنثى ، مما يشير بالوحدة الإنسانية !

هـ - يرسى الإسلام أصول الأخلاق التي لا تنفصل عن أصول فلسفته السياسية مطلقا ، لوحدة التشريع الأمر فيهما ، ويربطها بالبصيرة الفطرية ، أيادانا بثبات ماهيتها ، أن تتنابها عوامل التغيير البيئية ، أو التقاليد الموروثة ، أو تتعاونها كثرة ظروف الأعراف ، وتباين البيئات ، لأن « حقائق الأشياء لا تتبدل » .

و - مناط السياسة الرشيدة العادلة - في النظر السياسي الإسلامي ، ولا سيما في الفكر الغلذوني - هو « إنسانية الإنسان » مما يتنافى مع مبدأ تبشير الغاية للوسيلة ، إذ « الفضيلة » أو « المصلحة المشروعة » غاية ، لا تبرر الوسيلة ، أسلوبا ، إذا كانتا متنافيتين ، لأنهما وحدة لا تتجزأ ، مفهومًا وحكما .

ز - مفهوم « العدل الدولي » - في نظر ميكافيلي - بما يفسره بكونه « مصلحة الأقوى » هو على « النقيض » تماما من « مفهوم العدل » - في ميزان الإسلام ، وبيئات هداة ، وأصول الحق فيه .

ح - « القوة » في مفهوم السياسة الوضعية التي انحدرت إليها ميراثا من الفكر السياسي الميكافيلي - بدليل اعتبارها أنها هي « العدل الدولي » بعينه ، أي كانت طبيعتها وأهدافها - وهي التي أطلق عليها القرآن الكريم « الطاغوت » أو الطغيان والكفر ، لأنه كفر بالله تعالى ، وكفر بالقيم الإنسانية الغالبة ! !

ط - « الفضائل السياسية » - في مفهوم السياسة الوضعية لدى روادها المحدثين والمعاصرين - تمثل « مواقف الائتم الكبرى » في شريعة الإسلام ، أو « كباثر الائتم » في مفاهيمه السياسية .

ي - مفهوم « السيادة » في تصور الفيلسوف السياسي الانكليزي « هوبز » في العصر الحديث ، يمتد الى مفهوم « القوة » بسبب ، بما هي تعبير واقعي عن ارادة « العملاق » المطلقة ، حتى بالنسبة الى شعبه ، أو أمته ، فضلا عن الشعوب والأمم الأجنبية الأخرى !

ك - خصائص الحاكم الأعلى - في الاسلام - مقارنة بخصائصه في الفلسفة السياسية الوضعية ، وفي ضوء الفكر السياسي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين .

ل - « العقد السياسي » الذي توهمه الفيلسوف الانكليزي « هوبز » تفسير للنشوء الدولة ، وتبريراً لاطلاق سلطة الحكم ، لم يقع ، لافي الماضي ، ولا في الحاضر ، ولا نفلن أن أحدا يخاله يقع مستقبلاً أبداً ، لما فيه من نزول الأمة عن سيادتها جملة ، وسلب الأفراد حقوقهم الأساسية ، واهدار مصالحهم الحيوية الحقيقية ، واستبدال سلطة الحكم ، بحجة فلسفية ملفقة ، مؤداها : أن « الحاكم الأعلى » لم يكن طرفاً فيه ، فلا يسأل عما يفعل ، بخلاف « عقد البيعة » في الاسلام - أساسه مبدأ الشورى السياسية - فهو عقد حقيقي ، واقعي ، من خصائصه « إمكانية التطبيق » - ماضياً ، وحاضراً ، ومستقبلاً - والحاكم طرف أساسي فيه ، والمستولية فيه متبادلة ، بين الراعي والرعية ، « الامام راع ومسئول عن رعيته » وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها .

م - « السيادة » في الدولة ، وما تستلزمه من « السلطة العامة » في الفكر السياسي الاسلامي ، وفي تصور الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون .

ن - « الأمة » بكاملها ، هي التي تمارس مقتضيات « السيادة » واقفاً وعملاً ، بما تورثها من « السلطة العامة » إذ « لا سيادة بلا سلطة » وان كانت السيادة - نظرياً - انما تعني « هيمنة التشريع » و « حق الأمر » وهو - في الأصل - حق الله تعالى : « أن الحكم الله »

ص - الأساس الفقهي « لحق الأمة » في ممارسة مقتضيات « السيادة » أنها هي صاحبة « المصلحة الحقيقية في السياسة والحكم ، شرعاً » بدليل توجيه الخطاب الشرعي اليها - قرآنًا وسنة - بالتكليف الأمر ، إذ التكليف أحكام ، والأحكام معاللة بمصالح الأمة « العباد » - كما هو معلوم - والحكم الشرعي - أصولياً - هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين ، وأول مظهر ذي شأن لسلطة الأمة هو حقها في انتخاب رئيسها الأعلى - عملاً بمبدأ الشورى - وبارادتها الحرة ، وكيلا عنها في ممارسة حق السيادة عملاً ، على مقتضى النظر الشرعي ، لتدبير الأمر ، والقيام عليه بما يصلحه !

ع - ينبغي التمييز ابتداءً ، بين « السيادة » التي تعني « المشروعية العليا » - نظرياً - وبين ما تقتضيه من « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ ، الممثلة فيما يسمى « السلطة التنفيذية » التي ينبغي أن تطاع ، إذا كانت أوامرها وتصرفاتها ، مطابقة للمشروعية العليا ، وهي « السلطة » المشار إليها بقوله تعالى : « ولتكن منكم أمة ، يدعون إلى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ولا ريب ، أن الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، تعبير موجز شامل ، يتضمن التشريع كله ، والمشار إليها أيضاً بقوله تعالى : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم » .

ش - من المفروض أن تكون أوامر « السلطة » وتصرفها السياسي العام ، على سمت « المشروعية العليا » ومطابقاً لها ، تستوجب « حق الطاعة » على الأمة ، وهذه هي « دولة القانون » أو « الدولة الدستورية » غير أن « السلطة العامة » قد تنحرف عن « مقتضيات المشروعية العليا » فتفقد بذلك « حق الطاعة والنصرة » ، فالسيادة والسلطة العامة إذن - في التشريع الإسلامي - أمران مختلفان ، تصورا ، ووقوعا ، وإن كان من المفروض أن يتطابقا تصورا ، وما صدقا .

ف - الإمام الغزالي ، إذ يؤكد ضرورة « السلطة العامة المركزية الموحدة » للدولة ، حيث يطلق عليها « السلطان القاهر » الذي يتمثل في « ولي الأمر » المطاع ، أقول : إذ يؤكد الإمام الغزالي « ضرورة السلطة العامة » يبين لنا منشأها ، ويفسر ، بأن « السيادة » التي تعني « المشروعية العليا » وهيمنتها على تصرف الدولة ، ووجوه نشاطها ، في السياسة والحكم - قواعد ، وأحكاما ، بل ونظاما عاما آمرا - تلقى بمسئولية السياسة العليا على حاتق رئيس الدولة الأعلى ، عمن مدى التزامه بتنفيذ هذا التكليف ، ومبلغ الدقة والاخلاص في تطبيق هذا النظام العام ، نيابة عن الأمة ، ونسبة نجاحه في تحقيق مصالحها الحقيقية المعتمدة ، فرئيس الدولة - في فلسفة الإسلام السياسية - ينبغي أن يكون مطيعا قبل أن يكون مطاعا .

ص - الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون - في فلسفتهم السياسية الواقعية ، والمشتقة من التشريع الإسلامي - يرون ، أن « المسئولية الكبرى » تقتضي أن تتخذ السلطة العامة وسائل الإكراه المادي والمعنوي ، إذا اقتضى الأمر ، لتنفيذ النظام العام ، وهو ما عبّر عنه « بالسلطان القاهر » والقهر إنما يعني الإكراه باطلاق - ماديا ومعنويا - وهو مؤدى قول الإمام الغزالي : « حملا للناس على مرأشدهم » والعمل إنما يعني الإكراه قهرا ، أن لم يستجيبوا ويمتثلوا طوعا ، إذ لا يترك « الحق ، والعدل » لأرادات الناس المطلقة ، فقد يبغي بعضهم على بعض ، بحكم الأنانية والهوى ، والجهل أحيانا ، وهو عين المعنى الذي عبّر عنه ابن خلدون ، في بيانه ، لحقيقة

وظائف الدولة ، ومهامها ، بقوله هي : « القيام بمهام النبوة ، لحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي » ويعني بمقتضى النظر الشرعي ، « المشروعية العليا » وهي « السيادة » وما تستلزم من السلطة والقوة والقهر ، حتى يستقيم الأمر . ولا ريب أن القهر على الحق وعلى العدل ، والالزام بالمشروعية ، كل أولئك « عدل ، ومصلحة » بلا مرأى ، والاسلام قائم عليهما ، والا « فلن ينفع تكلم » بحق لا نفاذ له « ولن يكون المجتمع سياسياً - في نظر الامام الغزالي - ولن تتحقق فيه بالتالي أهداف الدولة ، أو يتسق الأمر فيها ، على أساس الحق والعدل والنصفة ، الا بذلك ، وما لا يتم الواجب الا به ، فهو واجب .

ق - الامام الغزالي ، يرسى أهم قواعد العدل والانصاف - في كتابه التبر المسبوك - تحديداً لأبعاد « المسؤولية السياسية العامة » في الدولة ، تقييداً لما ينشأ عنها من حق ممارسة السلطة ، وما تستلزم هذه السلطة بدورها من « القوة القاهرة » - بوجه خاص - أقول : تقييداً لها ، بقواعد العدل في رعاية الأمة - أفراداً وجماعات - أبان التصرف السياسي العام عليهم ، بما يشمل الوفاء بحقوقهم السياسية ، والاجتماعية - وهي التي تسمى اليوم الحقوق الجديدة - والحقوق الاقتصادية ، والأمنية .

ر - من أهم أصول العدل والانصاف - في نظر الامام الغزالي ، أو القواعد التي من شأنها ، أن توصل الى تحقيقه ، هو : « أن يدرك الرئيس الأعلى للدولة ، أبعاد « الولاية العامة » التي يتولى أمرها ، وأن يقدرها حق قدرها ، ويعي ما لها من شأن وخطر وأثر ، ومعنى ذلك : أن يدرك حقيقة وأبعاد مسؤولية الحكم » وحجم أعباء هذه الولاية ، وما يطلب اليه من تحقيق « مقتضيات سياستها العليا » اذ تطبيق العدل ، والنهوض بمسؤولياته ، على الوجه الاوفى والاكمل ، فرع عن تفهيم مضمونه ، وتحديد طبيعة وسائله .

ش - على أساس ذلك ، تنور « مسؤوليته عما يفعل » ليغدو تصرفه منوطاً بمصلحة الأمة ، عملاً بالقاعدة المحكمة في التشريع الاسلامي : « التصرف على الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية لا بمصلحته هو !

ت - يقرر الامام الغزالي ، مسؤولية رئيس الدولة - المباشرة وغير المباشرة - فري : أن مسؤوليته السياسية من نوابه ، ووزرائه ، وموظفيه في تسلسلهم الهرمي - هي عين مسؤوليته هو عن تصرفه السياسي العام المباشر ، ولا سيما المسؤولية عن دفع الظلم ، لأن دفع الظلم من باب أحقاق الحق ، وهو تطبيق لمقتضى العدل ، في كافة مراتبه ، ومظاهره ، ومفهوم العدل - في الاسلام - لا يتجزأ ، فكذلك ، ما يقابله من الظلم ، لا يتجزأ ، ايضاً ، والمسؤولية متجهة الى ذلك كله ، أي كان مصدره ، وأي كان موقعه !

ت - ومؤدى هذا ، أن أي سبب من أسباب الظلم ، يباشره أحد مرؤوسيه ، إيا كانت صفته أو مستواه ، هو منسوب إلى رئيس الدولة شرعا ، وتتجسده المسئولية قبلته كانه هو الذي باشره ، وهذا أصل عتيق في سياسة الحكم في الاسلام .

خ - من قواعد العدل والانصاف التي ينهض عليها التصرف السياسي العام على الأمة - في فلسفة الامام الغزالي - أن ايثار أسلوب العنف والشدة في تنفيذ الشرائع ، والقوانين ، والنظم ، هو من ألبح صور الظلم ، إذا كان ممن الممكن أن يتم تنفيذها ، وتحصيل المقصود منها ، بما دون ذلك ، من الرفق ، واللين ، وفي هذا إشارة بالغة ، إلى أن « السياسة لا تعنسي » الاستطالة « أو » التجبر « أو » ارهاق الرعية « أو » تقويض البنى المعنوية فيهم « بل « الكرامة الانسانية » هي أساس ممارسة السياسة في الاسلام ، عدلا وانصافا ، باعتبار أن الأمة هي صاحبة الشأن ، والحق ، والمصلحة ، ابتداء ، ما لم يسقط المكلف نفسه عصمته ، وكرامته ، باختياره ، ومحض ارادته .

ذ - الامام الغزالي ، يشتق معيارا نفسيا ، أو « أصلا روحيا » من تعاليم النبوة ، ليقيمه قاعدة عامة للعدل والانصاف ، تستند إليها ممارسة السياسة والحكم - وهي - فيما نرى - أصدق معيار وأدقه ، وأقربه صلة بالعقيدة ، ومفاده : « أن على الحاكم ، أن ينصف الناس ، في كل قضية تعرض عليه ، كما يجب هو نفسه ، أن يحكم عليه بالانصاف والعدل ، فيما لو كان واحدا من الرعية ، وكان الحاكم غيره ! » .

ن - الامام الغزالي - على الرغم من نزاعه الصوفي - يجمع في فلسفته السياسية ، بين الدنيا ، والآخرة ، جمعا معكما - في مواطن عديدة من مؤلفاته ، بل يجعل منهما كليهما ، محور البحوث السياسية ، فلا تجده « يحتقر الدنيا ، ليرفع من شأن الآخرة » بل تراه يؤكد أصلا هاما في فلسفته السياسية ، مقتضاه : أن كلا منهما ، توأم للأخر ، إذ لا قيام للدين إلا بالسياسة ، بحيث تبدو الصلة بينهما - في اعتقاده - عضوية وثقى لا تنفك بحال ، وبموازين الآخرة يكتسب العمل السياسي في الدنيا ، روح الخلق ، والفضيلة ، والاستقامة ، والنزاهة ، والاخلاص ، والتفاني ، ومن ثم يتم تحقيق سائر القيم ، مما ينفى بالسياسة عن معنى « الذرائعية » أو « الوصولية » وعدم الشعور بالمسئولية ، هذا الأصل الذي تمحورت عليه بحوث الامام الغزالي في السياسة والحكم ، مشتق أصلا من فلسفة الاسلام السياسية .

على أن لهذا البحث صلة . ونشرع في تفصيل القول مع الاستدلال والتوجيه .

الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون

- ٢ -

اولا - أصول الفكر السياسي الحديث ، مقارنة بأصول الفكر السياسي الاسلامي التي استقرت في فلسفة الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون .

ان الاعتقاد السائد لدى الكاتبين في الفلسفة السياسية ، من المحدثين ، بل والمعاصرين ، ان « ميكافيلي » الايطالي ، يعتبر « علما عالميا خالدا (١) » من اعلام « السياسة الواقعية » (٢) بدليل ، ان معظم القادة ، والزعماء ، والسياسة ، في غرب أوروبا ، بوجه خاص ، كانوا يتلقون أصول سياسة « ميكافيلي » في كل عصر ، وحتى يومنا هذا ، يتلقونها ميراثا فكريا ، وسياسيا مقدسا ، ويسترشدون بها في نشاطهم السياسي ، عملا ، حتى انهم ، ليمتبرون كتابه المعروف : « الأمير » انجيل السياسة (٣) .

هذا ، ومن أبرز السياسة ، والزعماء وقادة الحرب ، في عصرنا الحاضر ، ممن تأثروا بالفكر السياسي الميكافيلي : « موسوليني وهتلر » وهما - كما هو معلوم - ممن أشعلوا نار الحرب العالمية الثانية ، وتولوا أكبرها ، وقد ذهب ضحيتها أربعون مليونا من البشر ! !

أما « موسوليني » فمن المؤكد أنه درس كتاب « الأمير » دراسة واعية ، متعمقة ، بدليل أنه علّق عليه ، في كتاب طبعه عام (١٩٢٤) بل صرّح بأنه « يربط الفاشية بالميكافيلية » (٤) وتراه يصف « الفقه السياسي الميكافيلي » - ان صح هذا التعبير - بأنه أضحى اليوم أكثر حيوية عما كان عليه منذ أربعة قرون خلت ! !

وعلى هذا ، يعتبر كتاب « الأمير » مصدرا أساسيا هاما لأصول السياسة الدولية في هذا القرن العشرين ، متحكما في توجيهها ونتائجها ، ومصير كثير من شعوب الأرض . وأما « هتلر » فلم يكن أقل تأثرا أو اعتزازا بالميكافيلية من موسوليني شأن كثير من ساسة الدول الغربية الاستعمارية ، على الرغم من ادعائهم بالديمقراطية ظاهرا ، وقد يكونون صادقين مع أنفسهم في بلادهم ، ولكنهم ليسوا كذلك بالنسبة الى الدول الأجنبية ، ولا سيما في بلاد الشرق : في آسيا وأفريقيا ، من الدول العربية والاسلامية .

هذا ، وقد جاء في كتاب « المقد الاجتماعي » للفيلسوف الفرنسي « جان جاك روسو » أن ميكافيلي قد أعطى - من خلال كتابه الأمير - دروساً للشعوب ، هي أعظم أثراً مما أعطى للرؤساء والساسة ، والقادة ، والزعماء ، من قبل أنه يكشف عن « سياسة الطفلة » وأساليبهم « (٥) » .

ونحن - ازاء هذا - لا يسعنا إلا أن نشير - ولو بإيجاز شديد - إلى أصول السياسة الميكافيلية ، باعتبارها تراثاً مقدساً لدى أبرز ساسة وقادة القرن العشرين ، والمسئولة عن نتائج الحرب العالمية الثانية ، وقد وصفت بأنها « سياسة واقعية » لا نظرية ، ولا مثالية ، ولكنها تعبير حي عن المطامع ، والأهواء ، لدى الدول القوية ، ولدقته في هذا الوصف قد رفعت إلى أن يوصف ، بأنه « علم عالمي » خالد « ثم نعقد مقارنة مجملته - بقدر ما يتسع المقام - بينها وبين أصول الفكر السياسي الإسلامي لدى أهم رواده : « الفرائي والماوردي ، وابن خلدون » ونشر في عقد هذه المقارنة على الوجه التالي :

أ - أن « ميكافيلي » - كما هو معلوم - يفصل السياسة عن الأخلاق ، بل وعن الدين جملة ، فصلاً تاماً ، وحاسماً ، وما زال المنفصلين في معظم سياسات العالم التي تدور في فلك الفكر السياسي الميكافيلي - عملاً وممارسة - ولا أخال أنهما سيلتقيان !

ب - ابتدأ ميكافيلي لفكرة « الفضائل السياسية » بدليلاً عن « الفضائل الأخلاقية » و « تعاليم الدين السامية » فالسياسة « الواقعية » - في نظره - فن قائم بذاته ، وذات ميزة خاصة ، فإذا كانت « السياسة » - في نظره وفي الواقع الذي عاشه - نامت على « فن الكذب السياسي ، والمراوغة ، بل وتنقض باتخاذ الوسائل الوحشية ، والبربرية ، ان اقتضت الأحوال ذلك » فإن « فضائل السياسة » من هذا القبيل ، بل هذا هو الأصل العام في فلسفته السياسية الواقعية .

ج - أما « الفضائل الأخلاقية » فأنما تتخذ مجرد وسائل أو « ذرائع » سياسية استثناءً ، شريطة أن توصل إلى الغرض المنشود ، وأن تعجز الوسائل الأصلية الأخرى عن تحقيقها ، أو بمباراة أخرى ، ليست « الفضائل الأخلاقية » مقصودة لذاتها ، في مثل هذه الحال ، بل لكونها مضمونة النتائج ، تعجز الفضائل السياسية عن تحقيقها في ظروف معينة .

ويؤيد وجهة نظره هذه ، بحجة نفسية « سيكولوجية » مؤداها : « أن الناس لا ينظرون إلى طبيعة الذرائع المتخذة عادة ، وإنما ينظرون إلى « النتائج » - في حد ذاتها - حتى إذا تحققت الغايات ، كانت هي الكفيلة بتبرير تلك الوسائل ، أي كانت طبيعة الذرائع المتخذة ، ووزنها الخلقى أو الديني .

وعلى هذا الأساس النفسي والواقعي ، وضع ميكافيلي ، مبداءه السياسي المعروف : « الغاية تبرر الوسيلة » ومبدأ : « السياسة أولاً » أي قبل الفضائل الخلقية ، بل وقبل تعاليم الدين ، ومثلها وقيمه .

د - العدل الدولي - في نظر الفكر السياسي الميكيا فيلي ، وما يدور في فلكه - يتركز في مبدأ « الحق للأقوى » وليس للعدل ، في المفهوم الأخلاقي ، والديني ، والفطري . ويتفرع عن هذا أمور ثلاثة ذات أثر بالغ في تكوين طبيعة العلاقات الدولية ، وفي مدى استقرار الأمن والسلم العالميين :

أولها - تجزئة مفهوم العدل الدولي :

حتى غدا جزئياً ، أو نسبياً ، يتمتع به بعض شعوب الأرض ، ممن تملك ناصية القوة ، بمعنى أنه ليس « مطلقاً » تتمتع به كافة شعوب وأمم الأرض ، باعتبار أنه « حق انساني مشترك » .

الثاني - تجزئة مفهوم الانسان العام .

ومرد ذلك التمييز ، العنصر ، واللون ، واللغة ، ولعله الأساس في تجزئة مفهوم العدل .

الثالث - تحكيم القوة في العلاقات السياسية الدولية ، أثراً للتجزئة في مفهومي كل من « العدل الدولي ، والانسان العام » وصدى لاستبعاد المبادئ والقيم الغالبة التي تعارفت عليها الأمم ، منذ القدم ، فضلاً عن تعاليم الشرائع السماوية التي كفاها فضلاً ونعمة ، أن أرست « مبدأ الكرامة الانسانية » مصدراً لحقوق الانسان العام ، حيثما كان ، وفي أي عصر وجد ، ولا سيما في التشريع الاسلامي : « الحرية » في الفكر والمعتقد : « لا اكراه في الدين » و « المساواة » في أصل الاعتبار الانساني « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » و « الرحمة الشاملة » « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » لا للمسلمين خاصة ، و « العدل المطلق » حتى شمل بمومه وإطلاقه « الأعداء » بقوله تعالى : « ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى » وغير ذلك كثير . ولا ريب ، ان اهدار هذه « القيم » واطراح تلك المثل ، تملقاً بما ابتدعه الفكر السياسي الواقعي الضال ، هو انخلاع من « ربة الانسانية » جملة ، ورجوع بالناس القهقري الى « حكم الجاهلية الأولى » الذي أشار اليه القرآن الكريم ، باصطلاحه الخاص ، من قوله تعالى : « أفحكم الجاهلية يبغون ، ومن أحسن من الله حكماً ، لقوم يوقنون (٧) » .

هذا ، وكثيراً ما يستعمل القرآن الكريم لفظ « حكم الجاهلية » للتعبير عن « الرجعية » وشرية الغاب !

هـ - تركيز « مفهوم السياسة » أو « جوهرها » - في منطق فلسفتها الحديثة والمعاصرة - في كونها « فن الوصولية » أو ما يطلق عليه اليوم « التكتيك السياسي » (٨) مشعر بأنه « مفهوم ذرائعي » لا موضوعي ، ولا قيمي ، ولا انساني ، وهو - عند التحقيق - انما يعني اتخاذ « الوسائل » التي من شأنها أن توصل الى غايات ثلاث :

أولاًها : استعمار الشعوب المستضعفة ، بأسلوب أو بأخر ، لاستنزاف خيراتها، وثرواتها، والقضاء على تراثها، ومقوماتها الحضارية ، أو التوسع الاستيطاني المنصري في أراضيها ، وتقويض بنيانها السياسي، والاجتماعي ، والاقتصادي ، والفكري ، والمقائدي ، والحضاري بوجه عام ، بل ووجودها المادي ، باقتلاعها من ديارها وأوطانها .

الثانية - الاستعمار ، والاستكبار في الأرض، وبسط رواق الهيمنة الدولية بالنسبة الى الدول التي تملك ناصية القوة الرهيبة المدمرة ، ومن ذرائعها اتخاذ الصنائع والربائب .

الثالثة - نشدان التفوق المنصري لتكون أمة هي أربى من أمة ، وهو الدافع الى « الاستعمار » قبل تحقيقه ، والثمرة الواقعية بعده .

و - ان « الاستعمار » - من وجهة نظر الفلسفة السياسية الواقعية الميكيفيلية ، والسياسية التي تسير في مدارها - ان الاستعمار أصل " من أصولها ، تقتضيه - في نظرها - طبائع الأشياء ، ولا سيما في مفهوم الفلسفة السياسية الغربية في أوائل القرن العشرين ، وأواخره ، وليس أمر السياسة الفاشية والنازية، والبريطانية، والفرنسية ، قبيل منتصف القرن العشرين ، في الحربين العالميتين : الأولى والثانية ، ليس أمر ذلك كله عنا ببعيد!

ز - ان « الاستعمار » أو « الهيمنة الدولية » بالنسبة الى الدول الأقوى - في فلسفة هذه السياسة المعاصرة التي انحدرت الى الغربيين « ميراثاً » مقدساً من الفلسفة الميكيفيلية - ليست أمراً يشكل مدوناتاً ، أو بنياناً ، أو ظمناً ، أو فساداً ، وحيثاً في الأرض ، وتقويضاً للأمن والسلم الدوليين ، بل « الاستعمار » أصل جوهري في مفهوم هذه السياسة ، حتى غدا « الاستعمار » هو السياسة ، مفهوماً وممارسة ، أياً كانت طبيعة الأساليب المتخذة ، من إبرام المعهود والمواثيق الدولية غير المتكافئة ، بغية نكثها ، والاحتتيال على الزعماء ، والساسة، والقادة في البلاد المستضعفة أو المستعمرة ، بإبرام المعاهدات السرية فيما بينهم ، وتقاسم هذه البلاد مغانم مسبقة ، تثار الحروب ، ويستهان بقتل الأبرياء من أجلها، ثم ترى هذه الفلسفة السياسية تأتي بمبررات للاستعمار ، لتغطي بها - في زعمها - منافذ التعتل الانساني ، ومنطقه السليم ، مؤداها على ما جاء في كتاب « الأمير » لميكيفيلي كما يلي :

أ - ان « حيوية الدول الكبرى » التي بلغت شأواً بعيداً في « العلم » و « الثقافة » و « الحضارة » بوجه عام - مادياً ومعنوياً - ولا سيما في جانب أسباب « القوة » المادية بمانيها الواسعة ، وأبعادها المتعددة ، ان حيوية هذه الدول الكبرى ، لا بد أن تجد لها « مصرفاً » ولن تجده الا في « استعمار » الشعوب المستضعفة، والفقرية ، والجاهلة ، هذه هي سنة الحياة - في اعتبارهم - البقاء للأصلح، وهو مبدأ يسوغ عندهم مبدأ « إبادة الجنس » .

ح - وبذلك كان « الاستعمار » - في اعتقادهم - أنجع وسيلة للتمكين من « خلق المجال الحيوي » بالنسبة الى الدول الأقوى ، والأغنى ، والأكثر تحضراً وتقدماً ، وترى في ذلك تفسيراً كافياً لنشوء « حقها الطبيعي » والمعقول ، في ضرورة الاستحواذ على « المواقع الاستراتيجية » في البلاد المستعمرة ، تمكيناً لها من الدفاع عن مجالاتها الحيوية هذه .

ط - أن من أصول هذه السياسة في المجال الداخلي - لالدولي - أن من « العمق » و « العجز » بل و « الغباء » أن يخلص رئيس الدولة لشعبه ، أو أمته ؛ أو أن يرمى مصالحهم على نحو يفوق رعايته لمصالحه الخاصة ، بل ينبغي - حتى يتمكن من الاحتفاظ بمنصبه ، ويبقى في سدة الحكم - أن يكون « أنانياً » يعمل لمصالحه الخاص أولاً ، وهذا يقتضي منه أموراً ثلاثة ، يجب عليه أن يعمل لتحقيقها :

أولاً - « القوة »

ثانياً - « الشهرة »

ثالثاً - « العظمة »

ونظراً هنا ، بمبدأ مستخلص مسبق ، هو - في نظرنا - من المقومات الأساسية في فلسفة هذه السياسة ، نوجزه فيما يلي :

- أنه إذا كان على « الأمير » أن يسلك سبيل الكذب ، والخداع ، والمراوغة الى « فضائله السياسية » ويتخذ أسلوب « القوة » الباطشة ، تجاه شعبه ، في سبيل الاحتفاظ بمنصبه السياسي ، وتحقيق مصالحه الخاصة ، فلأن يسلك مثل هذه السبيل ، بالنسبة الى الشعوب الأخرى التي يستعمرها من باب أولى ! !

تجد هذا المبدأ صريحاً - لا مستتجاً - في فلسفة « هوبز » السياسية ، وهو الفيلسوف السياسي الانجليزي المعروف - في كتابه المشهور « العملاق » أو « التنين » الذي يعتبره « الانجليز » من أبداع ما كتب بالانجليزية في الفلسفة السياسية الواقعية (١٠) . وأغلب الظن ، أن هذا الفيلسوف السياسي « هوبز » قد استقى أصول فلسفته السياسية من فلسفة « ميكيا فيلي » في كتابه « الأمير » .

هذا ، وقد استبعد « هوبز » بدوره « الدين عن السياسة » لأن « دولته » التي صورها ، وبين أركانها ، وملاحمها ، في كتابه « العملاق » لا تنطوي على أي « حقيقة دينية » ولكنها دولة يرأسها « حاكم مطلق مستبد » أي يأخذ بنظام « الملكية المطلقة » اذ يقول : « وصاحب السيادة ، يسن القوانين ، ويلغيها ، ولا يلتزم بها ، ذلك ، لأن الفرد لا يلتزم ذاته الا بذاته (١٢) » . فأنشبه ما كان يدعيه الملوك قديماً من الحق الالهي المطلق .

على أن « واجبات » رئيس الدولة ، ليست - في نظر هوبز - « التزامات » لأنه لم يكن طرفاً فيما تصوّره من « المقدار السياسي » أساساً لقيام الدولة (١٣) .

ويقول أيضا - تفسيراً لهذا العقد الذي تخيَّله - أنهم - المواطنون - قد تمهّدوا - أي بمقتضى هذا العقد السياسي الذي أبرموه فيما بينهم لإقامة مجتمع سياسي ، ولم يكن صاحب السيادة طرفاً فيه - تمهّدوا - مسبقاً - بأن يَروا - مستقبلاً - « الغير والعدل » في كل ما يأمر به « صاحب السيادة » وأن يروا الشر والظلم في كل ما ينهى عنه ، أي لا يعمّون العملاق ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون ! ! !

- ومعنى هذا التمهّد ، أن ينكروا على أنفسهم هم ، إذا ما أنكروا أمراً أو نهياً صادراً عن صاحب السيادة ، ولو كان ذلك الأمر ، أو النهي ، منكراً في ذاته ، وإنما يجب عليهم التسليم المطلق بكل وضع يكونون عليه ، وبكل حال ينتهون إليها ، ولو كانت حالاً بالغة الشاؤ في الظلم والاستبداد ! فليس « للرعايا » إذن ، سبيلٌ - مثلاً - إلى الاعتراض على « شرعية » أوامر صاحب السيادة ، ونواهيهِ ، لدى أي جهة كانت (١٤) .

وعلى هذا ، فإن للتسمية التي أطلقت عنواناً على كتابه : « الوحش » أو « الثّنين » أو « العملاق » وجهاً معقولاً ، كما ترى !

ثانياً - مقارنة هذه الأصول ، بأصول الفلسفة السياسية في الإسلام .

أ - أن الباحث المتمقّق في النظريات السياسية الوضعية ، أو « الفكر السياسي بوجه عام » يمكنه أن يستخلص منها ، أن تلك « المعايير » أو « الموازين » التي اصطنعتها السياسات الدولية - ولا سيما في هذا القرن - قد انحدرت إليها « ميراثاً » فكرياً مقدساً - كما ذكرنا - من مفاهيم السياسة « الميكافيلية » التي كانت - في واقع الأمر - ردّ فعل لحصيلة المشاهدات ، والتجربة السياسية التاريخية ، فضلاً عن الواقعية في عصره ، بما كان لها من أثر في نفسية ميكافيلي ، فقد مرّ هو بتجارب سياسية قاسية في بلاده « إيطاليا » يوم أن كانت مقسّمة إلى دويلات يدبّ بينها الشقاق ، وتحاك لها المؤامرات حتى غدت في حالات من الضعف السياسي الشديد ، لا توصف !

ب - على أن « ميكافيلي » لم يقيم أفكاره على مبادئ متكاملة ، أو براهين وأدلة منطقية عقلية ، أو نظرية تامّة ، وانما جاءت أفكاره - كما قلنا - ثمرة لتجارب واقعية قاسية قد عاشها ، فهو معنى « بتصوير الواقع الظالم - على أنه هو الأصل - ويحاول تغييره بالأسلوب عينه . من الظلم ، والقهر ، والتسلط ، والذرائع غير الإنسانية ، ولا يفكر أن يعالجه ، ليرتقى به إنسانياً ، وما كانت الأفكار السياسية الموضوعية يوماً ، حصيلة لردود فعل في نفسية معقدة ، أو أنها كانت ثمرة للواقع المشاهد على علاته ، بل السياسة - كما رأينا عند الفزالي - لحمل الناس على مرأشدهم ، وكما يقول الامام ابن خلدون : « لحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي »

ولا يخفى ما في معنى « الحمل » من ارادة تغيير الناس عما هم عليه ، ولو قسراً ، ليستقيم بهم الأمر ، لذا ، رأى ابن خلدون ، أن « الانسان » هو الجدير بالسياسة ، لكونه إلى خلال الغير أقرب ، بحكم ملكاته العليا ، كما اشرنا .

وبرهان ما نقول ، انك تجد في أفكار « ميكافيلي » وغيره ، من ساسة القرن العشرين في أوروبا ، من مثل « هتلر وموسوليني » - على سبيل المثال - تبريراً عجيباً للاستعمار ، والاستكبار في الأرض !! مما كان له اثره ، وانمكاسه على « مفهوم العدل الدولي » في تصورهم ، وبالتالي على السلم العالمي !! اما العدل فهو مجتزأ ونسبي ، لا موضوعي ، ولا انساني مطلق - كما أشرنا - وهل تستقيم شئون الدول في العالم على هذا الضرب من المفهوم والتصور ؟ وإذا كان هذا « عدلاً » فإن الظلم ادن ؟ ان الظالم ، أو المشرع لمبادئ الظلم - فيما يبدو - لا يعترف بظلمه : « يلبسون الحق بالباطل » « ظهر الفسادي البر والبحر ، بما نسبت أيدي الناس ، ليندبقهم بعض الذي عملوا ، لعلمهم يرجعون » وهو اذ لا يعترف بظلمه عملاً ، فكذلك لا يمكن ان يتوقع منه ، ان يصف ما يشرعه من قواعد ، وما يكتشفه من ذرائع ، بأنها ظالمة ابل تراه يصفها بأنها عين الحق ، والعدل ، والمصلحة !!

ج - وترى أمثال هؤلاء ، يسمعون في « التبرير المفلثق » بمقولة : أن « ظاهرة الاستعمار » هذه ، يستلزم نشوءها ، وجود الدول الكبرى الموفورة القوة ، والحيوية ، والعلم التجريبي ، والتقني ، أو التقدم الحضاري المادي بوجه عام في كل عصر ، ويتجه على هؤلاء ، سؤال يطرح نفسه في هذا المقام : « متى كان « العلم » يوماً مسوفاً للظلم ؟ ؟ أو يستخدم مدمراً لمعالم الحضارة في يقين العقلاء ؟ فضلاً عن تعاليم الدين ؟ ؟

وأشرنا آنفاً ، ان « تجزئة مفهوم العدل الدولي ، أو نسبيته » منشؤها تجزئة مفهوم الانسان العام » ودليل ذلك : أن « حقوق الانسان التي أعلنت ، ولأول مرة في ميثاق دولي ، في منتصف هذا القرن تقريباً ، قد جعلها ساسة هذا القرن ، ممن كانوا متأثرين بفلسفة « ميكافيلي السياسية » وعلى رأسهم تلامذة « موسوليني » الفاشي ، الذي درس كتاب « الأمير » وعلّق عليه ، أقول : ان « حقوق الانسان » جعلها ساسة هذا القرن ، وقبل أن تدون في سيثاق دولي ، خالصة مخلصّة للرجل الأبيض في ايطاليا ، وألمانيا ، وفرنسا ، وانكلترا ، وما الشان في المعاهدات السرية عنثاً ببعيد ، وتوسع بعضهم فجعلها « للابيض » في غرب أوروبا ، وأمريكا ، بعد الحرب العالمية الثانية ، وهذا مؤذن « بعنصرية الاتجاه » - كما ترى - وهو أساس الشرور في العالم !! وما أمر الحرب العالمية الأولى والثانية عنا ببعيد !!

د - هذا ، وقد جاء الاسلام - في أصول فلسفته السياسية - على النقيض من ذلك الاتجاه تماماً ، بل حاربه حرباً لا هوادة فيها ، ذلك ، لأنّ جعل الناس شعوباً ، وقبائل - كما ورد في الآية الكريمة - مسبوق بوحدة الأصل المشعر بالأخوة الانسانية ، والنافي بداهة ، للتمييز المنصري ، وهو خلقتهم جميعاً ، من ذكر وأنثى ، كما هو صريح النص القرآني ، فكان جعل الناس شعوباً ، وقبائل ، أمراً واقعياً ، لا تفاضلاً شرعياً ، اذ لا كسب للاناسي في منشأ وجودهم ، فضلاً عن اختلاف السننهم ، والوانهم ، بل

اختلاف الألوان ، آية من الآيات الكبرى للمخالق المبدع جل وعلا ، لأنها الدالة على قدرة الله تعالى العجيبة التي خلقت الإنسان قادراً على التكيف ، بما تقتضيه بيئته ، وقانون الاجتماع الانساني الذي هو من وضع الله تكويننا ، أقول : قدرة "عظمى خلقت الإنسان قادراً على « التكيف » في البيئات المتباينة مناخاً على ظهر هذه الأرض ، ومن هنا ، كانت الألوان ، و خلقت الإنسان قادراً أيضاً على « التكيف » باللغات واللهجات ، والا كان العجز عن اعمار الكون المطلوب اعماره شراً ، بمقتضى قوله تعالى : « هو انشاكم من الأرض ، واستعمركم فيها » وكيف يمكن للإنسان ، أن يمرر هذا الكون المطلوب اليه اعماره ، اذا لم يكن قادراً بحكم فطرته - على « التكيف » بشتى مناطقه وأحواله ؟ ؟ تلك هي الآية الكبرى التي أشار إليها القرآن الكريم ، في قوله تعالى : « ومن آياته ، خلق السموات والأرض ، واختلاف السنتكم ، واللغات » أي من الآيات الكبرى الدالة على القدرة الالهية في خلق السموات والأرض ، والإنسان ، في أحسن تقويم ، بحيث جعل له من الامكانات النفسية والعقلية ، والتقويم الجسمي ، ووجهه من الملكات العليا ، ما جعله قادراً على أن يعيش في أي منطقة من مناطق هذا الكون ، وأن يتكيف ، بمناخه ، وسائر مقوماته المادية والمعنوية ، فننتج عن ذلك ، الاختلاف في الألوان !! ولم يكن للبشر في هذا « الجمل » كسب "ولاحقة" بمريح النص القرآني ، والا لم يكن آية من آيات الله الكبرى ، وما لا كسب فيه ، ولا « خيرة » لا تفاضل فيه ، ولا تمييز ، اذ التفاضل انما يكون بمعل نابع من الذات الانسانية ، لا من أمر لا قيل لها به ، ولا خيرة فيه ، فثبت قطعاً ، أن « التمييز العنصري » ليس مبدءاً من مبادئ الاسلام السياسية أصلاً ، بل هو عدوان عليها ، وعلى عقائده ، وعلى الفطرة الانسانية نفسها .

على أن جعل الناس شعوباً وقبائل وأما وان كان أمراً واقعياً - كما قلنا - وليس تفاضلاً شرعياً ، اذ لا كسب للإنسان فيه ، ولا خيرة - قد أتى مفيداً بالتعارف « لتعارفوا » وهو « التعاون في دائرة البر والخير الانساني العام » وأن ميزان التفاضل ، ليس هو ذات الشعوب والقبائل والأمم ، تمييزاً بينها ، بل « القيم الانسانية الغالبة » المبرر عنها بـ « التقوى » وهي أمر كسبي ، نابع من الذات الانسانية ، حيثما كانت ، بدليل أن الخطاب الالهي ، قد جاء موجهاً الى الناس كافة ، لا الى المسلمين ، أو المؤمنين خاصة ، في مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس ، انا خلقناكم ، من ذكر وأنثى .. الآية » أي بوصف « انسانياتهم » لا بوصف « ايمانهم » ولا جرم ، أن تحقق « الفضائل » هو مناط « الخيرية » في الشعوب والأمم ، وهذا ما يشير اليه ابن خلدون ، في كتابه « المقدمة » من قوله : « فاذا كان الانسان أقرب الى خلال الخير ، بحكم فطرته ، كان أجدر بالسياسة » أي بقيادة الأمم ، والقيام على أمرها ، بما يصلحها !! اذ « الخيرية » هي الوصف المؤهل للقيادة ، والمناسب للريادة ، بقوله تعالى : « كنتم خير أمة ، أخرجت للناس ، تمارون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » وقوام هذه « الخيرية » - كما ترى - فضائل الاسلام ، ومثلته الانسانية ، وقيمه الغالبة .

هـ - يرسى الاسلام اصول الأخلاق التي لا تنفصل عن اصول فلسفته السياسية مطلقاً ، لوحدة التشريع الأمر فيهما - كما اشرنا آنفاً - وهو ما استقر في الفكر السياسي عند الامام الغزالي ، وابن خلدون ، والماوردي ، وسائر رواد الفكر السياسي الاسلامي ، والقرآن الكريم ، يشير الى أن « اصول الأخلاق الثابتة ، والخالدة ، مرهونة أصلاً ، بالبصيرة ، أو « العاسة الفطرية في الانسان » مصداقاً لقوله تعالى : « بل الانسان على نفسه بصيرة » ، ولو ألقى معاذيره » أي لن يغني الانسان انتعاله للأعذار والمبررات ، فتيلاً ، اذا ما انحرف عما تقضي به تلك البصيرة : « ولو ألقى معاذيره » .

هذا ، والبصيرة قوة ذاتية معنوية ، فطرية ، مركوزة في الانسان ، من شأنها أن تُقدِّره على التمييز بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والحكمة والهوى ، والنفع والضر ، والفجور والتقوى ، وهي فطرية أصيلة ، لأنها تضمن « الثبات والخلود لماهية الفضيلة » ، أن تتباها عوامل التغيير البيئية ، والتقاليد الموروثة ، أو تتماورها كثرة طُروء الأعراف ، وتغايرها ، وتباين البيئات ، لأن « حقائق الأشياء لا تتبدل » فكانت ثابتة أصيلة في جوهرها ، ثبوت الفطرة نفسها ، ولذا كانت جدارة الانسان بالسياسة ، منطلقها - في الاسلام - « مصادقات التقوى » فكان ميارها فطرياً أصيلاً ، وأمرأطبيعياً ، فضلاً عن كونه شرعياً ، ومن هنا ثبت أن « الملك أو السياسة » أمر طبيعي للانسان الكامل ، وهو مؤدى عبارة ابن خلدون ، اذ يقول ما نصه « لما كان الملك طبيعياً للانسان ، لما فيه من طبيعة الاجتماع ، كما قلنا ، كان الانسان أقرب الى خلال الخير من خلال الشر ، بأصل فطرته ، وقوته الناطقة العاقلة » (١٦) .

وهذا يبين ، أن جدارة الانسان بالسياسة والملك ، أساسها « أصالة الطبيعة الخيرة في فطرة تكوينه » مما يُشعر ، بأن التمرد أمر عارض ، له أسبابه ودواعيه الطارئة ، وكذلك ما تُنتج تلك الأسباب من ردود فعل ، ومن ثم لا يستقيم بناء اصول السياسة على ردود الفعل ، على النحو الذي رأينا في الفلسفة الميكيفيلية ، أو السياسية الحديثة والممارسة المستقاة منها ، للنتائج الوخيمة التي تترتب عليها ، وانما تعالج أسباب ردود الفعل هذه ، بما يُعيد « السياسة » الى ما ينبغي أن تكون عليه من مبادئ ومثل وأصول ، لأن الغاية منها - كما يقول الامام الغزالي - : « استصلاح الخلق » و « حمل الناس على مرادهم » وهي معان واسعة جداً ، يندرج في مفهومها ، كل « قيمة » و « مثل أعلى انساني » من الحق ، والعدل ، والحرية ، والمساواة ، والتعاون ، والتكافل ، وسائر القيم والفضائل الانسانية الكلية ، والجزئية ، التي تحكم الوقائع والأحداث المستجدة ، مهما تنوعت وتكاثرت !

و - مناط السياسة الرشيدة العادلة - في النظر السياسي للخلدون - هو انسانية الانسان .

نخلص مما سبق ، أن العلامة - ابن خلدون ، يؤكد أن « مناط » السياسة الرشيدة العادلة ، هي « انسانية الانسان » حتى اذا انخلع عنها ، لم يكن جديراً بها ، لتنافيها

مع ما شرعت من أجله ، من غاية - كما اشرنا - ومن هنا ، لا يمكن « فصل الوسيلة عن الغاية » في التكييف والحكم - في شرع الاسلام - لأن الفضيلة لا تتجزأ ، بل الفضائل والقيم ، وحدة كاملة ، مفهومًا ، ووسيلة ، وغاية ، وعلى هذا الاعتبار ، سقط مبدأ « الغاية تبرر الوسيلة » في شرعنا ، اذ « الفضيلة لا تبرر البرذيلة » بحال ، والعكس صحيح ، بل ينبغي أن يكون كل من الوسيلة والغاية ، من جنس واحد ، ومعدن واحد ، اذ لا فصل ، « أتؤمنون ببعض الكتاب ، وتكفرون ببعض ٩٩ » .

وتأسيساً على هذا ، انهارت مبادئ السياسة الميكيفيلية ، وما دار في فلكها من سياسات ، أمام « وحدة الغاية والوسيلة » في المفهوم السياسي الاسلامي ، فكان الركون الى وسائل الكذب ، والغداع ، والمراوغة ، بل و « الوحشية » و « البربرية » - على حد تعبير رواد الفكر السياسي الحديث - أمراً منافياً لمبادئ الاسلام رأساً ، ويجلّي ابن خلدون هذا المعنى ، حيث يقول ما نصه : « وأما من حيث هو انسان ، فهو الى خلال الغير اقرب ، والمثلث والسياسة ، انما كان له من حيث هو انسان ، لأنها خاصة للانسان ، لا للحيوان ، فاذن خلال « الغير » هي التي تناسب السياسة والملك (١٨) » .

هذا النظر السياسي ، عند ابن خلدون ، وعند الامام الغزالي ، والامام الماوردي ، المشتق من تعاليم الاسلام - يتنافى - كما ترى - وأصول الفكر الميكيفيلي بداهة - كما ذكرنا - كما تتنافى ونظراً للفيلسوف السياسي الانجليزي « هوبز » الذي يذهب مذهب استاذة الفكري ميكيفيلي ، حيث يرى - من وجهة النظر الواقعية المشتقة من بيئته هو - أن « الفطرة البشرية مجبولة على الشر المعض الذي لا مكان للغير فيه ، اذ يقول : « ان الانسان ، كائن ، شرير ، حافل بالنقااص ، جبان » ، خبيث » ، تدفعه المصلحة الذاتية ، وتتعمك فيه الغرائز الاولى ، من اناية ، وجشع ، وهو لا يلذعن الا اذا خاف ، ولا يرضى بمصالحة الا مرغماً ، ولا يحب السلام للسلام ، بل فرغاً من نتائج الحرب » ثم ينتهي الى القول : « والحياة اذن مجال » للقوة الباطشة « بالنسبة الى الاقوياء ، وللغداع والمكر ، والتحايل ، بالنسبة الى الضعفاء (١٩) » .

ولعل هذا النظر ، مستقى من بيئة الفيلسوف « هوبز » حيث انعدمت فيها « الهداية الالهية » فكان مجتمعه على النقيض من المجتمع الاسلامي في المدينة المنورة ، في عهد الرسالة - على سبيل المثال - حيث صاغ الاسلام ذلك المجتمع على نحو انساني ، مثالي حقاً ، لم يشهد العالم له مثيلاً من قبل ، ولا من بعد ، دون مبالغة ، أو غلو في الوحدة والتضحية والايتار ، والتكافل الانساني العام .

ز - وأما مفهوم « العدل الدولي » في نظر ميكيفيلي (٢٠) - بما يفستره بكونه « مصلحة الأقوي » فذلك على النقيض تماماً من « مفهوم العدل » - في ميزان الاسلام وبيئاته هداة - لأنه « عدل » مرتبط بتلك « البيئات » وأصول الحق فيه (٢١) ، وأما « القيم » الانسانية ، ولن ترى في الاسلام « قاعدة شرعية » الا ويكمن وراءها معنى « خلقتي » ، وفضيلة انسانية لا تبلى ، ولا تتناقص ، ولا تنفد ، ولا تهرأ لجوهرية المعنى ، أو « المصلحة » التي تتعلق بها .

ز - مفهوم العدل المطلق - في الاسلام - مرتبط بالقوة الرادعة التي تعميها ، داخلاً وخارجاً ، على ما فهمه رجال الحكم والسياسة من أعيان الصحابة ، ولا سيما رجال الدولة في عصر الرسالة ، والخلافة الراشدة بوجه خاص .

على أن الخليفة - أبا بكر الصديق - رضي الله عنه - قد جعل في هذا المعنى في أول بيان سياسي أصدره ، غداة بوسع بالخلافة ، وهدم به أصل القوة ، حتى لا تكون هي العدل ، أو أن ترتقي إلى مستوى التحكم في الموازين السياسية ، أو العلاقات الدولية ، بحيث تفرض وجودها وحكمها على الضعفاء فرضاً قاهراً مهماً في شئون السياسة والحكم ، بل القوة هي - في نظر الاسلام - مجرد وسيلة ، لاحقاق الحق ، وتنفيذ مقتضى العدل ، وانقاذ المستضعف ، اذا انتابه البني ، ورد اعتباره ، ورفع الى مستوى انسانيته ، ليظفر بحقه المستلب ، كغيره من الشعوب القوية ، فكانت القوة اذن لازالة « الكبرياء » في الأرض ، ومكافحة المستغلين فيها ، والمتجبرين ، وهدم مظاهر الفطرية والهيمنة الدولية الباغية ، والافباي شي وتزال مظاهر هذه القوى العاتية ؟ ان « القوة » - في الاسلام - سند للحق والعدل ، ولا تتمدى طورها ، أو تتناكر طبيعتها ، أو تنحرف عن غايتها ، لتصبح هي في ذاتها ، غاية مرسومة ، لا تتطلب عدلاً آمراً ، أقول : يجلي هذا المعنى أبو بكر الصديق - في بيانه السياسي الذي أصدره معلناً على الأمة ، بآثار تولية الخلافة ، بقوله : « القوي فيكم ضعيف عندي ، حتى أخذ الحق منه ، والضعيف فيكم قوي عندي ، حتى أخذ الحق له » فالقوت كما ترى - لكسر شوكة القوي الظالم ، وتمكين الضعيف من الظفر بحقه المسلوب !

ح - هذا ، وما يستقر في اعتقادي ، أن « القوة » في مفهوم السياسة الوضعية التي انعدرت ميراثاً من الفكر السياسي الميكانيكي وما دار في فلكه ، من السياسات ، هي التي أطلق عليها القرآن الكريم ، لفظ « الطاغوت » في مثل قوله سبحانه : « الذين آمنوا ، يقاتلون في سبيل الله ، والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت » ، فقاتلوا أولياء الشيطان ، انكيد الشيطان ، كان ضعيفاً » وفي هذا دليل على أن ممارسة القوة بهذا المعنى طغيان وكفر !

ط - الفضائل السياسية - في مفهوم السياسة الوضعية ، وفي تصور روادها - تمثل « مواقف الاثم الكبرى » في شريعة الاسلام ، أو « كباثر الاثم » في مفاهيمه السياسية .

ان ما يطلق عليه « الفضائل السياسية » التي وضعها ميكافيلي ، وتبناها معظم رواد السياسة والحكم في القرن العشرين ، على أنها بديل عن « الفضائل الأخلاقية » قد رأيت ، أن تلك « الفضائل السياسية » إنما تمثل - بطبيعتها - وسائل مشتقة من صميم معنى الخداع ، والمكر ، والمراوغة ، والكذب السياسي ، وثكت اليهود ، ونقض المواثيق الدولية ، أو المعاهدات السياسية ، حتى ان أمهر الزعماء والقادة خداعاً ، ومكراً - في زعمهم - هو أبرعهم سياسة ، وهو ما يطلق عليه أحياناً ، اسم « الثعلب » تشبيهاً له بالحيوان المعروف ، فالسياسة على هذا ، مكر ، وثعلبية ، وبربرية ، وما كانت مثل هذه « السياسة » يوماً ، تمتد إلى « معنى السياسة » الذي قرره ابن خلدون - على

واقعيته - ولا الماوردي ولا الامام الغزالي الذين اتفقت كلمتهم على أن « السياسة » ذات مفهوم متصل ، باستصلاح الخلق - البشر - وحملهم على مرادهم ، ولذا كانت السياسة ، في اعتبارهم - من اشرف العلوم !

فاطلاق « الفضائل السياسية » على ما هو نقيض « للفضائل الخلقية » من باب تسمية الشيء بضده ، أو نقيضه ! لأنها هي بعينها ، من « أمهات الكبائر » في الاسلام ، من حيث ذاتها ، ومن حيث آثارها التي تغلثها على الصميد العالمي ، وبما تقضي على مصائر الشعوب المستضعفة ، وتتحكم في أوقاتها المقدرة لها ، وثرواتها ، ومواقمها الحيوية في بلادها ! ولا يغني وصف تلك الفضائل ، بأنها « سياسية » لا يغني عن حقيقتها شيئا .

هذا ، وكان من ثمرة هذا « المفهوم الخاص للسياسة الوضعية » في تصور روادها المحدثين ، والمعاصرين ، أن عرف العالم « الاستعمار » في أبشع صوره ، وعلى نطاق عالمي ، ولم يكن معروفاً على هذا النوع من « الشمولية » والاتساع ، وهو ما أطلق على الحرب التي أشعلت نارها من أجله « الحرب العالمية » لأول مرة في التاريخ الانساني ، وترى القرآن الكريم يقف المواقف الحاسمة تجاه هذه « الظاهرة الاستعمارية العالمية » ويطلق عليها أسماء تتفق معانيها وكنهه « طبيعة الاستعمار » وماهية حكمه ، وتكليفه شرعاً ، من « الاستكبار في الأرض » تارة ، والاثم والمدوان ، طوراً ، والبغي والفساد في الأرض ، واهلاك الحرث والنسل ، تارة أخرى ، والطغيان ، أو الطاغوت ، وكل أولئك من « مواقف الاثم الكبرى » أو « كبائر الاثم » التي ما أنزل القرآن الكريم الا لمحق ظواهره وآثاره من الوجود البشري ، وتطهير العالم وإخلائه من أسباب الشر والفساد ، بكل ما أوتي من قوة ممتدة ، وبأقصى جهد استطاع ! « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة » .

ذلكم هو دور « القوة » في الاسلام ، وتلكم هي هابتها ! وهو ما أطلق عليه « الجهاد في سبيل الله » تحقيقاً للمصلحة الانسانية العليا ، وهذا ما سنفصل القول فيه ، مما أتى به الامام الغزالي من « قواعد العدل والانصاف » في كتابه « الثبر المسبوك » ، في نصيحة الملوك .

ي - مفهوم « السيادة » - عند « هوبز » الفيلسوف السياسي الانجليزي في العصر الحديث - يمتد الى مفهوم « القوة » عنده ، ودورها في شئون الحكم ، بالنسبة الى شعب الحاكم نفسه ، داخلاً ، مما يفيد بالطريق الأول ، أن تلك « السلطة » هي عين مفهوم « السيادة » وممارسة الحكم ، بالنسبة الى الشعوب الأخرى ، وبصورة أقوى ، وأشد ، وأقصى بربرية ووحشية ، وهذا ما وقع فعلاً في القرن العشرين في حربين عالميتين طاحنتين !

رأينا آنفاً ، كيف أن العلامة ابن خلدون ، في مقدمته (٢١) ، قد ربط جدارة الانسان بالسياسة والحكم ، بانسانيته ، أو بمقتضى « خريته » و « منطقته » وقوته العقلية النافذة ، أو بغلبة جانب الغير فيه ، أثراً لما أوتي - في فطرة تكوينه - من الملكات العليا التي من شأنها أن تهيمن بطبيعتها ، على « غرائزه السليقية الدنيا » ذلكم هو الاصل

الغلدوني الذي انبثقت منه « جدارة الانسان بالسياسة والحكم ، او على حد تعبيره «السياسة والملك» .

ورأينا كذلك ، أن « هوبز » - ومن معه - يقيم « السياسة » على أساس « الطبيعة الشريرة في الانسان » وأن هذه - في زعمهم - هي أصل فطرته التي جبل عليها ، ومن هنا ، ساء « ليكيافيلي » أن يجعل الحاكم الأعلى - إذا أراد أن يستقيم حكمه ، ويستمر ، ويسوس شعبه سياسة تخضعه لامرته المطلقة ، وتكفل له البقاء في « سدة الحكم » « قويا جدا ، يبطش ، أو « ثعلبا » ماكرا ، أي أن يتدنى من سمو انسانيته ، الى حضيض هذه الصفة التي هي قائمة في « الثعلب » لا تنفك عنه بحكم خيلته ، وأن يكون - في الوقت نفسه - شرسا ، وحشا ، يصدر عن خليقة القسوة ، اذا اقتضت الظروف ، وكان في مكنته ذلك .

على أن هذه « السياسة » يمارسها الحاكم الأعلى لا بالنسبة الى الأعداء وحسب ، بل بالنسبة الى شعبه هو ، ورعاياه ، يسومهم الشدة ، والغلبة ، والقسوة ، بما هو كفء لاختصاصهم لسلطانه الذي ينبغي ألا يتهمر ، ولحكمه الذي لا يرد ، وتشريعهم الذي يشرعه هو ، أو يلغيه ، وفق رغبته ومشيتته ، لا يناقش فيه نظريا ، ولا يراقب إثبات تطبيقه له عمليا ، بل هو غير ملتزم به أصلا - كما أسلفنا - فكان أشبه « باله صغير » لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون ! ! ولا نجد معنى للطنيان ، أو الطاغوت ، أدق من هذا المعنى ، وأوفى (٢٢) ! !

وتفسير ذلك - في نظر هوبز - أن هذا « العملاق » لم يكن طرفا في المقد السياسي الموهوم الذي ابتدعه هو من صميم تخيله الفلسفي ، ليحل به - على زعمه - مشكلة « السيادة » وأساس نشوء الدولة - كما هو معلوم - فكان حل ذلك - كما رأيت - عن طريق فكرة « الحاكم المستبد المطلق » ! ! ذلك مبلغه من العلم !

على أنك لو رحمت تستقصي أسباب هذا الخيال المريض المسرف ، لوجدته ثمرة لهذا الصراع العنيف الذي كان محتدما في بيئته وعصره هو ، بين « الملك والبرلمان » (٢٣) أنا ، وبين « الملك والكنيسة تارة أخرى ، فأراد أن ينتصر « للملكية » ولكن بوصف كونها مطلقة مستبدة ! ! اذ رآها هي الوسيلة السياسية الناجمة لمعالجة الوضع القائم آنذاك .

هذا ، وقد أسلفنا ، أن « الفكر السياسي الموضوعي الرشيد » ليس صدى لردود الأفعال النفسية ، أو الأهواء الطاغية ، أو ليس أثرا لظروف معينة ، في بيئة معينة ، بل لا بد - ليكون الفكر موضوعيا شاملا - من أن يخلق في الأفق الانساني الرحب ، بحيث تجد فيه كل نفس ، أو أمة ، حلا لما يساورها من مشاكل ، وما ينزل بساحتها من ملأت ! ! وما تطمح اليه - بفطرتها - من ارتقاء ، وتسام .

غير أن « هوبز » - فيما يبدو - قد أورد على « سلطة » ما أسماه « العملاق » - أي الملك أو رئيس الدولة - فكرة « القانون الطبيعي » أو ما أطلق عليه « القانون

الالهي» وهو - كما تعلم - قانون مبهم ، غامض ، غير مسطور ، ولا محدد ، وكان أن اتخذته فلاسفة المذهب الفردي ، أبان الثورة الفرنسية - كما نعلم - ظهراً « للفردية المطلقة » التي تجعل من الفرد ، وصالحه الخاص ، محورياً للتشريع كله ، دونما نظر الى « الصالح العام » بوجه مستقل ، تطرفاً منها ومغالاة ، وكان من نتيجة ذلك ، أن أطلق للفرد حرية التصرف في حقوقه ، ولو أضرب بالصالح العام ، دون محاولة من المذهب الفردي ، للتوفيق بينهما عند التعارض ، وهو أصل نشأة الرأسمالية الطاغية في أوروبا .

والحق ، أن « فكرة القانون الطبيعي » هذه ، إنما وردت - في الأصل - قيد الانقاذ للأفراد ، وحررياتهم من طغيان الملوك ، ولكن هذا « القيد » - لمفالاته وتطرفه في الفردية من جهة ، ولغموضه وإبهامه من جهة أخرى - لم يصلح قيداً ناجماً يرد على سلطة « العملاق » ولا لإصلاح الوضع السياسي المنهار آنذاك ، لسبب بسيط ، هو أنه قانون مبهم متطرف ، جاء ليماحى سلطة طاغية متطرفة ، وما عرف يوماً في المنطق التشريعي ، أو السياسي ، أن يماحى التطرف ، بتطرف مثله ! ! ولذا تحولت عن هذا المذهب الفردي ، وعن فكرة القانون الطبيعي الذي كان ظهراً له ، أو منشئاً ، معظم دول العالم ، ولكن بنسب متفاوتة ! !

ك - خصائص الحاكم الأعلى - في الاسلام - مقارنة بخصائصه ، في الفلسفة السياسية الوضعية ، وفي ضوء الفكر السياسي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين .

ان مما لا يخفى ، أن تشبيه الحاكم الأعلى في الدولة - في الفكر السياسي الوضعي لدى رواده المحدثين ، والمعاصرين ، على ما جاء في أهم مصادر هذا الفقه - أقول : ان تشبيهه تارة (بالشعوب ، وأخرى بالتثنين أو العملاق ، أو الوحش) من حيث صفاتها « الذاتيتان » يجرء مثل هذا الحاكم - في نظر فلاسفة السياسة المسلمين - من « الصلاحية » للرئاسة العليا ، وبالتالي تسقط « مشروعية ولايته العامة » لفوات الشروط التي ينبغي أن تتوفر في رئيس الدولة في الاسلام وفي مقدمتها : العدالة والاستقامة ، والورع ، والتصرف السياسي العام على سمت الحق ، والعدل ، وسنن الشرع ، ومقتضيات الصالح العام ، وفضائل الاسلام - وما جاء الا لحراسة الدين ، وسياسة الدنيا به !

هذا ، وإذا كانت ، « انسانية الانسان » هي مناط جدارته بالملك ، والسياسة ، على ما قدمنا من رأي ابن خلدون - فليس شيء اذن ، من المكر ، والغداع ، والبربرية ، وما الى ذلك ، من هذه « الانسانية » في شيء ، لا بالنسبة الى المواطنين داخل الدولة ، ولا بالنسبة الى الأجانب من الشعوب والأمم الأخرى الذين لا ينتمون الى رعاياها ، لأن « المعنى الانساني » لا يتجزأ ، وكذلك سائر الفضائل ، وأصول العدل ، والا كان التعيير ، والظلم ، والتمييز بالمنصر ، أو الجنس ، أو اللون ، أو اللغة ، أو الدين ، وليس شيء من ذلك ، بقادر على أن يخل بموازين العدالة ، أو القيم الخالدة في الاسلام ، حتى اذا انتفت « انسانية الانسان » - على ما يرى ابن خلدون - من أن تكون مناطاً للجدارة بالحكم والسياسة ، فقد انتفى الاستحقاق للولاية العامة ، والتصرف على الأمة بمقتضاها ،

وأضحى رئيس الدولة حينئذ - كما يقول الامام الماوردي : « مفسد دهر ، وسلطان قهر » بل نرى الامام الماوردي يرسى أربع قواعد أساسية للدولة ، تقيّد سلطة الحكم ، وتوجه تصرف الحاكم ، أولها : « دين متبّع » وثانيها « عدل شامل » (٢٤) بل قد نص الامام الماوردي والغزالي أيضاً على جماع الخصائص الانسانية الرفيعة في الحاكم الأعلى ، تجعله في أشرف « مقام » لأنه « استمرار لمقام النبوة » وقيام « بوظيفة الرسالة والتبليغ ، والتنفيذ ، والاجتهاد في الاشتقاق والاستنباط ، من الرسالة نفسها ، نصاً ودلالة ، حيث يقول : « هي خلافة عن النبوة ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » وكيف يتأتى من هذا مقامه ، وتلك وظيفته ، أن يسلك سبيل الخداع ، والمراوغة ، والكذب ، ونكث المعاهدات ، والمواثيق ، بل كيف يسوغ له ، أن يسوس شعبه وأمته ، بالبربرية ، وأن يسومها الوحشية والقسوة ؟ لا يتأتى ذلك الا ممن لم تتوفر فيه شروط الرئاسة العليا ، ومن ثم تسقط مشروعية رئاسته ، ويصبح تصرفه السياسي العام ، غير مشروع !

وتأسيساً على هذا ، كان الفكر السياسي الوضعي ، لدى رواده المحدثين ، والمصريين ، هو الفكر السياسي الاسلامي ، على طرقي نقیض ، كتباين المشروعية ، وعدم المشروعية !

ل - العقد السياسي الذي توهمه ، الفيلسوف السياسي الانجليزي - هوبز - تفسيراً لنشوء الدولة ، وتبريراً لاطلاق سلطة الحكم - لم يقع ولم يتحقق ، لا في الماضي ، ولا في الحاضر ، ولا نظن أن أحداً يخاله يقع مستقبلاً أبداً ، لما فيه من نزول الأمة عن سيادتها جملة ، وسلب الافراد حقوقهم الأساسية ، واهدار لمصالحهم الحيوية الحقيقية واستبداد سلطة الحكم ، بحجة أن الحاكم ليس طرفاً فيه ، فلا يسأل عما يفعل ، هذا العقد السياسي الذي توهمه « هوبز » يخالف طبيعة « عقد البيعة » في الاسلام - فهو عقد حقيقي واقعي ، من خصائصه امكانية التطبيق - ماضياً ، وحاضراً ومستقبلاً - والحاكم طرف أساسي فيه ، وأصله مبدأ « الشورى » والمسئولية فيه عن « مصالح الأمة » متبادلة ، بين الراعي والرعية ، : « كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راع ومستول عن رعيته » وهو وكيل عنها ، في تنفيذ شرع الله فيها .

لا بد في الالتزام السياسي ، من أن يكون ناشئاً عن « عقد ثنائي الطرف » والحاكم الأعلى في الدولة ، لم يكن - في مخيلة هوبز - طرفاً في هذا العقد السياسي الذي اخترعه اختراعاً ، لتبرير نشوء الدولة ، واطلاق التصرف للحاكم في سلطة الحكم ، وإذا لم يكن طرفاً في العقد ، لم يكن عليه بالتالي « التزامات » ولذا لا يسأل ! وهذا هو منشأ الظلم ، والاستبداد بعينه !

- أما في الاسلام ، فان مما لا ريب فيه ، أن « عقد البيعة » عقد حقيقي - لا وهمي - قد وقع فعلاً ، ولا سيما في العصر الراشدي الأول ، وهو « أساس » مشروعية الولاية العامة « في الدولة ، وأن الأمة هي صاحبة « السيادة » الحقيقية عملاً ، وأن « السلطة » تمارسها في هذا العقد ، وان كانت « السيادة » نظرياً ، هي التي تعني « المشروعية »

العليا « لكن هناك فرقاً بينهما وبين ممارسة وتطبيق مقتضيات هذه « السيادة » واقماً وعملاً ، باعتبارها حقاً لامة ، لأنها هي المخاطبة بالتكاليف ابتداء ، والموجه إليها مباشرة ، وهذا لا نزاع فيه ا

هذا ، وإذا كان الحاكم الأعلى طرفاً أساسياً أو ثنائياً في « عقد البيعة » ووكيلاً من الأمة ، لأنها هي التي اختارته بمحض إرادتها الحرة ، لينوب عنها في تنفيذ شرع الله فيها ، ملتزماً بالمشروعية العليا ، ذلك الالتزام الذي يبرر « مشروعية ولايته » متجهاً الى تحقيق مصلحة الرعية ، باعتباره راعياً ، ووكيلاً عنها ، فإنه لا يأتى في منطق الاسلام ، أن يكون ظالماً ، ولا عمالقاً ، ولا وحشاً ، ولا على النحو الذي رأينا في فلسفة السياسة الوضعية ولدى روادها ، ولا يفترع التشريع الاسلامي السياسي ، أن يبتدع مثل هذه الأفكار - ولا سيما فكرة « القانون الطبيعي » - لترد قيداً على سلطة الحكم الظالم ، لأن « الظلم » في شرع الاسلام منتف أصلاً ، بل هو عدو الاسلام الأول ، والحاكم مقيد ابتداء بالمشروعية العليا التي تعني « السيادة » فالمشكلة التي كان يمانحها رواد السياسة الوضعية ، غير قائمة في الاسلام أصلاً ، ومن عجب أن تبعث « السيادة » في التشريع السياسي الاسلامي ، بمنطق الفلسفة السياسية الوضعية ا .

هذا ، والحاكم الأعلى ، إذا كان طرفاً أصيلاً في عقد البيعة - وأنه كذلك - ترتب على هذا أمران :

أولهما : أنه « ملتزم » بكل ما ينشأ عن هذا العقد السياسي الثنائي الطرف ، من « التزامات » هي ما تقضي به « المشروعية العليا » في الدولة ، والمهيمنة على الحاكم والمحكوم على السواء ، فليس هو الهاصفاً ، لا يسأل عما يفعل ؟ بل مشروعية ولايته العامة ، رهنٌ بالتزامه بأحكام ومقتضيات تلك « السيادة » المهيمنة الواضحة المسطورة في الكتاب والسنة ا

الثاني : أنه مسئول أمام الرعية عن مدى تحقيقه لمصالحها الحقيقية ، باعتباره وكيلاً عنها ، يعمل لمصلحة موكله الذي اختاره بمحض إرادته ، ليقوم مقامه بتنفيذ مقتضى « السيادة » التي تعني « التشريع المهيمن » والأجانب المشروعية ، وسقطت ولايته اذلكم هو ثمره كون الحاكم الأعلى ، طرفاً أصيلاً في « العقد السياسي » المبرم بينه وبين رعيته ، واقماً وعملاً ، لا وهماً ، ولا تخيلاً ، ونتيجة كونه « ملتزماً » بمقتضى هذا العقد ، لا يجوز له أن يخلّ ب تلك « الالتزامات » أو يتهاون في أدائها ، وتنفيذها ، على الوجه الأولي والأكمل ، أو يخالف عن أمرها ، لأن هذا الالتزام والتنفيذ ، والتقييد بشرع الله ، في التصرف السياسي العام ، هو مناط مشروعية ولايته العامة ، كما أشرنا ، والمسئولية عن ذلك ، عامة ، استقرت أصولها في الكتاب والسنة .

أما الكتاب ، فلنقله تعالى : « فلنسالن الذين أرسل اليهم ، ولنسالن المرسلين » وقوله تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » ولقوله ﷺ في الحديث المشهور : « كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته ، الامام راع ومسئول عن رعيته . . الحديث » فالمسئولية - كما ترى - متبادلة ، مشتركة ، وعامة ، وهي أساس الحكم الصالح .

على أن علماء « الفقه السياسي » في الاسلام ، قد أوردوا « البيان السياسي » الذي أعلنه أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - إثر توليه الخلافة ، بما يفيد ، أن « السيادة » وثمرتها ، من « المصلحة العامة الحقيقية » للأمة ، لا للخليفة ، ولا للحاكم ، أيما كان ، ولو كان نبياً مصطفى ، بمقتضى قوله تعالى : « ليس لك من الأمر شيء » وقوله عز وجل : « لست عليهم بمسيطر » أقول : أن أبا بكر أورد بياناً سياسياً غداة توليه مقاليد الحكم ، فيما أورده صاحب كتاب المسيرة ، بشرح المسامرة ، (٢٦) ، ما نصّه : « أما بعد ، أيها الناس ، ان الذي رأيتم مني ، لم يكن حرصاً على ولايتكم ، ولكن خِيفَ الفتنة ، والاختلاف وقد رددت أمركم اليكم ، فولتوا من شتمتم (٢٧) » .

ذلكم هو تصور الخليفة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - أن « السيادة » للأمة ، وأنها وحدها صاحبة السلطة في تولية من تشاء ، الولاية العامة عليها ، وتخوله حق التصرف السياسي العام في الدولة ، ولكن على سنن الشرع ، وله عليها حق السمع والطاعة والنصرة ، ما لم يأمر بممصة ، تحقيقاً لذاتية السيادة ، وهيمنة التشريع .

« السيادة » في الدولة ، وما يتعلق بهامن السلطة العامة ، وأساسهما ، في الفكر السياسي عند كل من الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون .

ان « السياسة » - علماً وممارسة - ذات شأن كبير ، في نظر الامام الغزالي ، كما أسلفنا ، حيث اعتبرها أشرف العلوم ، لشرف موضوعها ، وعظيم غايتها القصوى في المجتمع الانساني بوجه عام ، والمجتمع الاسلامي بوجه خاص ، وبيان ذلك :

أن الامام الغزالي يرى - وبحق - أن « السياسة » - بحكم طبيعتها - هي السبيل الموصل الى تحقيق الرخاء والسعادة في الدنيا ، والمزة في الدولة ، وعلى نحو يوصل الى « السعادة الأخروية » أيضاً ، وهذا هو المعنى الذي يشير اليه دائماً في قوله : « لا يقوم نظام الدين ، الا بنظام الدنيا » مما ينبىء عن « الوحدة » بين « السياسة والدين » وأنهما « توأمان » متلازمان ، لا ينفكثان ، كما قدمنا .

غير أن مما هو جدير بالملاحظة والتقدير في الفقه السياسي عند الامام الغزالي ، أنه اذ يرفع من « شأن السياسة » حتى بلغت - في تفكيره - شأواً بعيداً ، وعلى نحو لم نلاحظه عند غيره من فلاسفة السياسة المسلمين ، أقول : انه اذ يرفع من شأن « السياسة » على هذا النحو ، لعظم دورها ، وخطورة آثارها ، في تدبير شئون الأمة ، يرى - في الوقت نفسه - أن السياسة لا تملك « القدرة » على أداء مهامها العظمى ، الا على أساس « صياغة النفس الانسانية » صياغة تعين السياسة نفسها على أن تؤتي ثمارها ، وذلك بتوجيه الأمة توجيهاً رشيداً يكفل لها « الاستقامة » ويعينها على التزام جادتها ، وهذا لن يكون الا « بالدين » الذي يخلق « الوازع الذاتي » في الحاكم والمحكوم على السواء ، وبذلك يتم تحقيق « العلاقة السياسية والتكافلية » المتبادلة بين الراعي والرعية ، وهو عين ما ذهب اليه ابن خلدون ، ابان بحثه في « طبيعة السلطة » حيث جعلها على

نوعين : أ - سلطة شرع ، ب - سلطة ملك وعصية ، وفضل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف « طبيعة الوازع » فهو في الأولى « ذاتي » ابتداءً ، وعن قناعة ورضا ، بينما هو في الثاني « قهري » خارجي .

تجد هذا صريحا في قول الامام الغزالي ، مقررأ وظيفة الدولة الكبرى من « حمل الناس على مرادهم » (٢٥) « وفي قوله : « السياسة لاستصلاح الخلق » (٢٦) ويؤكد الامام الغزالي هذه « الصلة » التي يراها وثقى بين « السياسة والدين » من قبل أن « السياسة » هي « الطريق الموصل الى سعادة الدنيا والآخرة معا » في قوله : « فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة » (٢٧) .

هذا ، ويؤكد هذه الصلة أيضا ، الامام « الماوردي » حيث يجعل « السياسة » أداة لتدبير شؤون الأمة افرادا وجماعات ، ولكن على أساس الدين ، اذ يقول : « خلافة النبوة ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » أي بالدين ، وقيمه ، ومثلها العليا ، وقواعد العدل فيه ، على ما أسلفنا .

وكذلك ابن خلدون ، يرى ضرورة « صياغة النفس البشرية ، على عين المثل الإسلامية » لتمكن هذه « السياسة » من أن تثمر ثمراتها المرجوة منها ، من اسعاد الخلق ، وتحقيق رخائهم ، ورعاية مصالحهم ، وابلاغهم مراتب المزة والسؤدد ، في الدنيا ، وهم ان لم يلتزموا بمبادئ الاسلام طوعا ، فلا بد من الزامهم بها كرها ، اذ ليس بمصد الحق الا الضلال ، وهذا هو صريح قول ابن خلدون وهو بصدد توضيح « الوظيفة السياسية للدولة ، وغايتها القصوى من هذه السياسة ، حيث يقول ما نصه : « حمل » الناس على مقتضى النظر الشرعي ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به » كما أسلفنا .

اذا ثبت هذا ، فان « الدين » هو الموجه للسياسة ، وللمحكومين المتصرف عليهم بها ، فكانت « السيادة » للشرع لا لغيره ، وأنه لا يتصور تحلل السياسة من قواعدها ، واحكامها وهو ما أطلق عليه الامام الغزالي « قوانين السياسة » (٢٨) وكذلك ابن خلدون ، فالاصطلاح واحد عندهما ، بمعناه وحرفيته !

غير أن « الأمة » بكاملها ، هي صاحبة الحق في « ممارسة » هذه « السيادة » عملا ، لأن ما تشتمل عليه « السيادة » من القواعد ، والقوانين في شرع الله ورسوله ، هي المخاطبة به مباشرة ، بموجب النداءات الالهية - كما أسلفنا - تحقيقا لمصالحها هي ، ولكن باعتبار أن « الأمة » غير قادرة على النهوض باعباء تكاليف الدولة ووظائفها ، جاء الأمر الالهي بوجوب اختيار وتكوين « جماعة » أو طائفة منها ، تتوفر فيها الصلاحية والكفاءة ، لتقوم بتنفيذ ذلك نيابة عنها ، تجد هذا صريحا في قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » (٢٩) « حتى اذا تصورنا ، أن بالامكان أن تنهض الأمة بفتاتها ، وطوائف أهل الصناعات والتجارات ، والفلاحة ، وأرباب الوظائف العامة ، أن يباشروا هذه « السيادة » بأنفسهم كان هذا

هو الأصل ، كما بينا ، لكنه متمذر ، وسيأتي مزيد بيان في تفسير هذه الآية الكريمة ، باعتبارها « أصلا » ينهض بسند « السيادة » الشرعي في الدولة ، نظراً ، وممارسة .

هذا ، وما هو جدير بالملاحظة أيضاً ، هو : أن « الواقعية السياسية » عند الامام الغزالي ، على النحو الذي قدمنا في المقال السابق ، تجدها هنا فيما يربط بين « السيادة » التي تعني « هيمنة الشرع » على الدولة ، والحاكم ، والمحكوم ، على السواء ، وهو ما يطلق عليه اليوم « سيادة القانون » أو « المشروعية العليا » في الدولة ، أقول تبدو « الواقعية السياسية » عند الامام الغزالي ، فيما يربط بين هذه « السيادة » بمعناها الذي قدمنا نظرياً ، وبين « السلطة العامة » التي يمارسها الرئيس الأعلى ، ومن يفوضه ممارستها من نوابه ، ووزرائه ، وموظفيه ، على اختلاف مراتبهم عملياً ، إذ يرى الامام الغزالي - وقد كان يعيش في عصر يمور بالفتن ، ويموج في الصراعات السياسية ، بل والدموية ، أن « السياسة » - وإن كان من أولى وظائفها ، وضع النظام العام الأمر الذي يكفل القضاء على الفتن ، والفوضى ، ليستتب الأمن ويستقيم أمر المعاش ، وتتحقق أسباب الرخاء ، والازدهار ، والتقدم ، برعاية « مصالح الأمة » - أقول : أن الامام الغزالي إذ يرى أن السياسة من أولى مهامها ذلك ، غير أنه - بواقعيته السياسية - يفترض أنه قد « يعسر » عليها تحقيق ذلك كله ، دون « قوة قاهرة » تتمثل في السلطان المطاع الذي تتركز في يده « وحدة السلطة » ومن هنا ، نشأ ارتباط « السيادة » للدولة التي تنهض بالمشروعية العليا ، والأساس الشرعي المثلث لها ، أقول : نشأ ارتباطها بالسلطة العامة ، مما يؤذن بالفرق الواضح ، بين « السيادة » وبين « السلطة العامة » - مفهومًا - إذ من المحتمل أن تنعرف السلطة العامة عن مقتضيات « السيادة » ودستورها عملاً - كما ذكرنا - وإن كان من المفروض ، أن قواعد « السيادة » ودستورها ، هو « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ ، تجسد تعاليمها » وذلكم ، هو منشأ حق رئاسة الدولة في طاعة الرعية التي قررها صريح قوله عز شأنه : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، وأولي الأمر منكم » وهي طاعة مشروطة بعدم الانحراف عن قواعد « المشروعية العليا » المهيمنة على التصرف الساسي العام ، وهو أيضاً « منشأ مسئولية الحاكم الأعلى » بوصفه راعياً ، ومستولاً عن رعيته ، مسئولية برزت مشروعية ولايتيه العامة !

فتلخص ، أن الفقه السياسي - وعند الامام الغزالي بوجه خاص - يرفع من شأن « السياسة » حتى بلغت - في تفكيره - مكانة بارزة مرموقة ، وعلى نحو لم تبلفه عند غيره من فلاسفة السياسة المسلمين ، غير أنه - في الوقت نفسه - يرى ، أن السياسة - في حد ذاتها - لا تملك « القدرة » على أداء مهامها العظمى ، إلا على أساس « صياغة النفس الانسانية » صياغة تلعب هذه السياسة على أن تؤتي ثمارها ، وذلك عن طريق التهذيب ، والتعليم ، والتربية ، وتنشئة « المواطن الصالح » وتوجيه الأمة بكاملها ، توجيهها زشيدياً يكفل لها تحصيل « النوعية » و « الاستقامة » لتلتزم جادتها ، وذلك لن يكون على الوجه الأمثل ، من التهينة والاعداد - وهذا ما نبه اليه ابن خلدون في صدد بيان مدى تأثير السياسة ، والزعماء ، والقادة في المجتمع ، مما سيأتي بيانه - أقول : لن يكون

الالتزام بالجادة على الوجه الأمثل والأكمل، إلا بالقيم الانسانية ، والمثل العليا المستقرة في الدين الذي من شأنه ، خلق « الوازع الذاتي المقائدي » في الحاكم والمحكوم على السواء ، وبذلك تتم امكانية « التجاوب » بينهما ، تصرفاً سياسياً واعياً حكيماً من جانب الحاكم ، وتنفيذاً مخلصاً أميناً من جانب المحكوم ، وهو ما أطلق عليه القرآن الكريم والسنة : « الطاعة » التي هي المظهر العملي الواقعي لهذا « التجاوب » فيتم بالتالي تحقيق هذه « العلاقة السياسية التكافلية المتبادلة » بين الراعي والرعية ، القائمة على امرين: « التكليف والمسئولية » وهو عين ما ذهب اليه ابن خلدون ، حين أخذ يبحث في « طبيعة السلطة » فجعلها على نوعين : « سلطة شرع » و « سلطة ملك » أو عصبية ، وفضل الأولى على الثانية ، بالنظر الى اختلاف « طبيعة الوازع » فهو في الأولى « ذاتي عقائدي نفسي تلقائي ابتداء » وعن فئاعة ورضا ، بينما هو في الثاني « قهري خارجي » .

ولا ريب ، أن القهري يعدم الحرية ، وقد يعتري هذا الوازع القهري الفساد ، ومن هنا ، تبدو الصلة الوثقى التي تربط « السياسة بالدين » ذلك ، لأن « الدين » بمقائده ، وشرائعه - في الواقع - هو الوجه للحاكم والمحكوم ، على السواء ، ومن هنا أيضاً ، كانت « السيادة للشرع ، الكافل لخلق ذلك الوازع » .

وعلى هذا ، فلا يتصور في « شريعة الاسلام » « سياسة » تتحلل من قواعد الدين ، وأحكامه ، وسننه وغاياته ، لانهايار « ركن السيادة » في الدولة ، وهو ما أطلق عليه الامام الغزالي (٣٠) ، وابن خلدون (٣١) ، « قوانين السياسة » التي هي من مقتضيات هذه السيادة ، فالاصلاح واحد ، عندهما ، بمفهومه ، بل وبحرفيته (٣٧) ١ .

- نجاح الساسة ، والزعماء ، والقادة ، وأولي الفكر ، في تطوير المجتمع الى ما هو افضل ، رهنً بأن يكون المجتمع نفسه ، مهيباً لذلك أولاً .

على أن نجاح الحاكم الأعلى في سياسته ، أو آثار جهوده المبذولة ، لن يتحقق في تغيير المجتمع ، وتطويره الى ما هو افضل ، الا اذا كان هذا المجتمع نفسه « مهيباً » ابتداء ، لقبول توجيهات الساسة ، والقادة ، والزعماء ، وأولي الفكر فيه ، كما يقول ابن خلدون (٣٣) ، ومن هنا كان وجوب صياغة المجتمع على عين المثل الاسلامية أولاً « ذلك ، لأن للمجتمع نفسه - في نظر ابن خلدون - دوراً هاماً في تطوير نفسه ، بارادته العامة الحرة التي تندمج فيها « الارادات الفردية الواعية » وهذا هو عين ما اتجه اليه الامام ابن رشد أيضاً ، الذي ربط تحقيق عزة الأمة ، وسعادتها ، سياسياً واجتماعياً ، واقتصادياً ، وأخلاقياً بأمرين :

اولهما : التعاون في أوسع مدى ، في دائرة الخير العام المشترك .

ثانيهما : العمل الجاد من قِبَل الفرد على تطوير نفسه ، ثقافياً وعلمياً ، وخلقياً ، واجتماعياً ، وسياسياً ، وتربوياً ، كي تتلاقى هذه الارادات الفردية ، وتكون الارادة العامة للأمة في التغيير ، مصداقاً لقوله تعالى : « ان الله لا يغير ما بقوم ، حتى يغيروا ما بانفسهم » .

والخطاب العام يتضمن ارادة تعميم الحكم بما يشمل الأمة من حيث هي أمة ، كما يمكن أن يتجه الى الأفراد كافراد ، وأيا ما كان ، فارادة الشارع لكل منهما ، مما يحتمله الخطاب العام ، وبذلك تتلاقى ايجابية الفرد، وإيجابية الدولة ، لاحداث هذا التطوير ، وسيأتي تفصيل" في هذا الموضوع في مقامه .

هذا ، وقلنا : ان « الأمة » وان كانت هي الموكول اليها أصلا « ممارسة » مقتضيات « السيادة » عملا ، اذ هي المخاطبة بقواعدها، ومبادئها ، أصالة ، تحقيقا لمصالحها هي ، غير أن ذلك في حكم الاستعالة ، اذ هي غير متفرغة لذلك ، ولا قادرة على النهوض بأعباء تكاليف ومسئوليات الدولة ، ووظائفها العامة ، وهذه « واقعية سياسية » لا نزاع فيها ، مشتقة من تعاليم الكتاب العزيز ، بوجوب اختيار وتكوين « جماعة » أو « طائفة » من الأمة ، وسماها « أمة » متوكة أو مختارة من الأولى ، وتتسم بخصائصها ، وهي مكلفة بعين تكاليفها ، ومتجهة الى « غاية واحدة » بحيث تنعصم من التفتت ، والافتراق ، والتنازع ، وبذلك ، تتوافر فيها « الصلاحية » و « الكفاءة » أو ينبني أن تكون كذلك .

— السيادة — نظريا — هي « التشريع » ، لأنه المهيمن ، وممارسة مقتضيات هذه السيادة عملا وواقعا ، هي « السلطة العامة » التي استقرت في الاسلام ، حقا للأمة .

تجد هذا صريحا في مثل قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة » ، يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون » فالهيمنة للشرع ، لأن الشرع ليس الا أمرا بالمعروف ، ونهيا عن المنكر ، وهو المقصود بالسيادة ، نظريا ، وأن « ممارستها » من قبل الأمة ، أو ممن ينوب عنها ، عمليا ، هي ما يطلق عليه « السيادة العملية » أو « السلطة » لما قدمنا ، من أن الأمة مخاطبة بقواعدها ، ومثلها ، وأحكامها ، على وجه الأصالة ، بقصد التنفيذ والممارسة ، ولأن المصلحة في ذلك عائدة اليها مباشرة ، ونعني بها ، « المصلحة العامة » وهو المعنى الذي توصله أيضا ، القاعدة الذهبية التي مؤداها : « أن تصرف الامام على الرعية ، منوط بالمصلحة » أي بمصلحة الرعية ، وهي « مصلحة الأمة » كافة ، وان رعاية المصلحة العامة قد غدت هي أساس مشروعية الولاية .

وأشرنا كذلك ، الى أن هذه « المصلحة العامة » شاملة بوجوهها المختلفة ، كافة مناحي الحياة الانسانية ، مادية ومعنوية ، اقتصادية ، واجتماعية ، وثقافية ، وسياسية ، وعسكرية ، ودينية ، وعلمية ، وأخلاقية ، دون فصل ، أو اجتزاء ، تجد هذا مجملا في قوله تعالى : « يدعون الى الخير » ولا ريب أن الدعوة الى الخير ، تستلزم أو تتضمن الدعوة الى « تحقيق وجوه الخير ، والمصالح ، كافة » كما أسلفنا — والا ما كان لهذه الدعوة من معنى ، اذ لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له .

هذا وعرف القرآن الكريم قاض باطلاق « الخير » على المصالح المتبعة ، وهي لا تنعصى كثرة ، فكانت « الدولة » مكلفة بتحقيق كافة وجوه الخير والمصالح على اختلاف طبائرها وأنواعها ، وبذلك تبدو « الدولة » « ايجابية » في شريعة الاسلام ، لتعدد

وظائفها ، وعموم تكاليفها ، على النحو الذي قدمنا ، ولا ريب ، أن « ايجابية » هذه الدولة ، تفوق اعباء الدولة الحديثة في كثير من الوجوه .

على أن « الدولة الحديثة » لم تكن لتبلغ هذا المستوى من « الايجابية » الذي بلغته اليوم ، الا في هذا القرن ، وقبل ذلك ، كانت « مجرد دولة حارسة » - كما هو معلوم - يغلب عليها « الطابع السلبي » في حين أن « الدولة » - في الفقه السياسي الاسلامي - ذات « طابع ايجابي » بعيد المدى ، متعدد النواحي ، بما يشمل كافة مرافق الحياة الانسانية ، حتى ما كان منها عقائديا ، وعباديا ، واخلاقيا ، كما يشمل المصالح الاخرى ، مما لا يدخل في حيز مهمات الدولة وخصائصها في العصر الحديث ، وذلك ثمرة عدم الفصل بين السياسة والدين !

على أن « الواقعية السياسية » - في الفقه السياسي الاسلامي بوجه عام - لاتقف عند الحد الذي اشرنا اليه ، بل ترى هذه « الواقعية » تبلغ مدى أوسع وأعمق ، حيث تتجلى في ربط « السيادة » بالسلطة العامة « المؤيدة بوسائل الاكراه المادي » تلك السلطة التي يمارسها الرئيس الأعلى فعلا ، أو من يفوض اليهم أمر ممارستها من وزرائه ، وموظفيه ، وهو ما تناوله الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، وغيرهم من فقهاء السياسة المسلمين ، بتعميل الربط المحكم القائم بينهما ، من الوجهة النفسية ، والاجتماعية ، والسياسية الواقعية ، وهو ما اشرنا اليه في المقال السابق .

وايضا ، قد بينا أننا ، أن « السيادة » اذ تعني « هيمنة الشرع » على التصرف السياسي العام « وهو ما يطلق عليه اليوم « المشروعية العليا » أو « سيادة القانون » مما يجعل ، « الدولة » - في الفقه السياسي الاسلامي - « دولة القانون » أو « الدولة الدستورية » فان تحقيق « غايات الدولة » ومقاصدها الأساسية في اصلاح المالي ، لن يتم الا بالتطبيق والتنفيذ ، ومن هنا رأينا الامام الغزالي - وقد كان يعيش في عصر يمر بالفتن المظلمة ، ويموج في الدسائس والمؤامرات ، وفي الصراعات السياسية ، والدموية - رأينا ان يجعل من أولى الوظائف السياسية « مراعاة الواقع » لمالجه ، فأوجب وضع نظام عام أمر ملزم يكفل القضاء على الفساد ، والفتن ، والفوضى ، اذ لا معنى للدولة اذا كان مجتمعها تسوده الانشقاقات ، ومنازاع الأهواء الخاصة ، بل وليس جديراً بالمجتمع ان يوصف بكونه « سياسيا » اذا كانت تتعاوره مثل تلك العاهات ، بل الطامات الكبرى ، ولهذا ، كان الغزالي ، يؤكد دائما على أن « الدولة » شرط أساسي لقيام المجتمع السياسي ، بل لا قيام لمجتمع سياسي - في نظره - الا في ظل « دولة » لأن ذلك مما تقتضي به طبائع الأشياء .

وتأسيسا على هذا النظر الأصولي ، رأينا الامام الغزالي من « الواقعية » بحيث جعل « السلطان القاهر المطاع ضروريا لاقامة نظام الدنيا والدين معا ، اذ « الواقع السياسي » يقتضي ذلك .

ينبغي التمييز بين «السيادة» التي تعني المشروعية العليا في الدولة ، وبين « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ .

وتفسير هذا ، أن السياسة - في حد ذاتها - غالباً ما تعجز عن تطبيق قواعد السيادة ، ودستور النظام العام الأمر ، دون « قوة القاهرة متركزة في يد السلطان المطاع ، بما يحقق وحدة السلطة المركزية » في الدولة، والواقع ، أن الدول متفاوتة من حيث نسبة هذا التطبيق .

هذا ، ويرى الامام الغزالي ، بواقعيته السياسية أيضاً ، أن ثمة فرقاً واضحاً بين « السيادة » أو « المشروعية العليا » في الدولة ، وبين السلطة العامة - كما أسلفنا - إذ من المشاهد واقعاً ، أن « السلطة العامة » قد تنحرف عن مقتضيات السيادة ، والمشروعية ، وإن كان من المفروض ، أن « السلطة العامة » في حالة الحركة والتنفيذ ، تجسد « المشروعية » و « مقتضيات السيادة » وحينئذ يتم « التطابق » بينهما ، ولكنهما - على التحقيق - ليستا شيئاً واحداً ، وحين يتم هذا التطابق ، يمكن أن يفسر سر قوله تعالى : « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » إذ تراها « طاعة » مشروطة بعدم الانحراف عن طاعة الله تعالى في تطبيق كامل شرعه ، وطاعة رسوله في تنفيذ أحكام سنته ، ولا نقصد بالسيادة ، والمشروعية العليا ، إلا هذا ، لأنها هي « المهيمنة » على التصرف السياسي العام ، على ما بيننا .

بعد هذه الخلاصة الموجزة نوالي البحث في هذا الموضوع الهام فنقول :

أ - الامام الغزالي إذ يؤكد ضرورة « السلطة العامة المركزية الموحدة للدولة ، أو كما يعبر هو عن ذلك بقوله : « السلطان القاهر » الذي يتمثل في « السلطان المطاع » يبين منشأ هذه السلطة ، ويفسره بأن « السيادة » تعني - كما قلنا - « هيمنة الشرع » فعلاً - قواعد واحكاماً ، بل ونظاماً عاماً أمراً - وتلقي بالمسئولية السياسية الكبرى على عاتق الدولة عن تنفيذ هذا التكليف ، وتطبيق هذا النظام العام ، ولو بالاكراه المادي ، والا فلن يكون « المجتمع سياسياً » - كما أسلفنا - ولن تتحقق فيه أهداف الدولة ، ولا ينتظم الأمر فيها بحال .

ومن هنا كانت هذه « المسئولية » عن واجبات الدولة ووظائفها ، هي ، منشأ « السلطة العامة » و « القوة القاهرة » شرعاً - كما قدمنا - لأن القهر « بالحق ، ولإقامة العدل والاشراف عليه ، وبث روح الأمن في نفوس أفراد الأمة ، واستتباب أسبابه ، بل وضع الدولة والأمة في « ظروف » من شأنها أن تجعل تحقيق مقتضيات العدل ، والمصلحة العامة ، والرخاء والسعادة ، أمراً ممكناً ، أقول : أن كل أولئك واجب شرعي عام ، بمقتضى تلك « المسئولية العامة » التي أكدها الحديث الشريف المشهور ، من قوله ﷺ : « كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته ، والامام راع ، ومسئول عن رعيته ... الحديث » فترى الحديث قد أرسى « قواعد المسئولية المشتركة المتبادلة أولاً »

تحقيقاً للتكافل السياسي الملزم ، بين الراعي والرعية ، ثم التفت الى من بيده « مقاليد الحكم بوجه خاص » فأناط به « المسؤولية السياسية العامة » عن مهام الدولة ، ومصالح الأمة ، فالتقى بهذه المسؤولية على كامله هو ، بصريح النص ، فكان هذا هو « منشأ » تركيز « السلطة العامة » في يده ، ليتمكن بالتالي من الأداء ، ولكنها « مسئولية ، وسلطة ، وقوة قاهرة » يحدد أبعادها قواعد العدل والإنصاف » وهو ملحظ كل من الامام الماوردي ، والملازمة ابن خلدون ، وبيان ذلك :

يقول الامام الغزالي في بيان « منشأ السلطة العامة » وما تستلزم من « القوة القاهرة » التي يمارسها الامام ، تحقيقاً للدواعي ، مانصه : « ان الدنيا والأمن على الأنفس ، والأموال ، لا ينتظم الا بسلطان مطاع ، وتشهد لذلك مشاهدة أوقات الفتن ، بموت السلاطين والأئمة ، وان ذلك لو دام ، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع ، دام الهرج ، وعم السيف ، وشمل القحط ، وهلكت المواشي ، وبطلت الصناعات ، وكان كل من غلب سلب (٣١) » .

هذا ، ويقرر الامام الغزالي « منشأ السلطة العامة » وضرورتها بعبارة أوضح ، اذ يقول في كتابه الأحياء : « وخلق الدنيا زادا للبلاد ، ليتناول منها ما يصلح للتزود ، فلو تناولوها بالعدل ، لانقطعت الخصومات ، وتعطلت الفقهاء ، ولكن تناولوها بالشهوات ، فتولدت الخصومات ، فمست الحاجة الى « سلطان » يسوسهم ، واحتاج السلطان الى قانون يسوسهم (٣٥) به » وبذلك اجتمع القانون السياسي ، والسلطة الرادعة ، وهذا يفسر لنا أيضاً نشأة الدولة عقلاً .

أما الامام الماوردي ، فينص على ذلك بعبارة جليئة ، اذ يقول في صدد تحديده للقواعد التي تصلح بها الدنيا (الدولة) : « وأما القاعدة الثانية : فهي : « سلطان قاهر » تتألف برهبتها الأهواء المختلفة ، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة ، وتكفئ بسطوته الأيدي المتغالبية ، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية (٣٦) » ثم ترى « الماوردي » يفسر ذلك تفسيراً نفسياً (سيكولوجياً) اذ يقول : لأن في طباع الناس من حب المغالبة والمنافسة ، على ما آثروه ، والقهر لمن عاندوه ، ما لا ينفكون عنه ، الا بمنايع قوي ، وراوع ملي (٣٧) » هذا فضلاً عن الأدلة من القرآن والسنة الناهضة بوجوب إقامة الدولة .

هذا ، ويفسر الملازمة ابن خلدون بدوره ، منشأ السلطة العامة ، وما تنطوي عليه من « قوة قاهرة » بأن الانسان مدني أو اجتماعي بطبيعته ، ومن طبيعة هذا الاجتماع ، نشأت ضرورة وجود « الوازع القهري للبشر » وهو « القوة الغالبة » التي تمنع التغالب بين أفراد الناس ، اذ يقول ما نصه : « ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر ، كما قررنا وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما في طباعهم الحيوانية من المدوان والظلم (٣٨) » .

وهذا من أعظم مسئوليات السلطة العامة التي قررها الاسلام ، تساوقاً مع طبائع الأشياء .

على أن العلامة ابن خلدون ، يحدد أبعاد هذه « المسؤولية » وينعني على « السلطة » ذات « القوة الفاشمة » التي تتخطى هذه الحدود، وتتمدها ، إذ يقول ما نصه : « وكذا الملوك ، لما ذمّه الشارع ، لم يذمّ منه الغلب بالحق ، وقهر الكافة على الدين ، ومراعاة المصالح ، وإنما ذمّه ، لما فيه من التغلب بالباطل (١) » وهذا تقرير لما كنا قد أشرنا إليه سابقاً ، من أن « القوة » في الإسلام مقيدة بالبيّنات ، من قوله تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ، ليقوم الناس بالقسط ، وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد » .

هذا ، وتتجلى منطقية العلامة ابن خلدون في أساس هذا التمييز الذي يحدد أبعاد هذه « المسؤولية السياسية » وما نشأ عنهما من « السلطة العامة » وما تشتمل عليه من وسائل الإكراه المادي ، أقول ، تتبدى منطقيتها في ربطه بين أساس هذا التمييز ، وأبعاد المسؤولية من جهة ، وبين تحديده لوظيفة القائم بها من جهة أخرى ، وذلك حين حددها بقوله : « حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي (٢) » وهو نظر قائم على الحق والعدل ، بلا مراعاة . ولا يخفى ما في كلمة « العمل » من الإكراه على الالتزام بجادة الاستقامة وعلى سمت الحق والعدل ، وعلى إرادة التغيير لما هو أفضل وأرقى إنسانياً .

على أن هذا يقتضي أن نبعث في أمرين نراهما على جانب عظيم من الخطورة والأهمية :

أولهما : قواعد العدل والانصاف التي تحدد أبعاد « المسؤولية العامة » في ممارسة السلطة في الفكر السياسي عند الإمام الغزالي .

الثاني : « قوانين السياسة » في الفقه السياسي الإسلامي ، بوجه عام ، والفقه السياسي عند الإمام الغزالي بوجه خاص ، وذلك ما نتناوله فيما يلي :

ب - أهم قواعد العدل والانصاف التي تحدد أبعاد « المسؤولية العامة » في الدولة ، وتقيد ما نشأ عنها من حق ممارسة « السلطة » وما تستلزمها من « القوة القاهرة » وننوه بوجه خاص ، بقواعد العدل ، في رعاية الغلق ، وتقديم ما يحتاجون إليه من خدمات وحوائج ومصالح ، أي توفيه مطالب الجانب الاجتماعي للأمة ، فضلاً عن الجانب الأمني ، والاقتصادي ، والسياسي ، وسائر جوانب الحياة الإنسانية الكاملة .

هذا ، والجانب الاجتماعي ، قوامه « الحقوق » التي قررها الشرع للأفراد من توفير الغذاء ، والكساء ، والسكن ، والعمل ، للقادرين عليه ، وهذه هي التي يطلق عليها اليوم « الحقوق الجديدة » بما يؤمن للأمة وأفرادها جانبها الاجتماعي ، فرعاً عن « مبدأ التكافل المتبادل والملزوم ، بين الراعي والرعية » وأن أداء هذه « الحقوق » لأربابها « مسؤولية كبرى » في عنق الرئيس الأعلى ، ويعتبر هذا « الأداء » فرعاً من « الإيمان » الحق ، وهكذا تدخل فاعلية « العقيدة » في الإسلام ، في نظامه السياسي ، عاملاً ذا أثر فعال في حمل رئيسها على أداء واجباته ، والوفاء بمسئوليته (٣) ، فضلاً عن أنها جزء تكويني من مفهوم العدل والانصاف في حال التنفيس والتطبيق واقعاً وعملاً ، ولو بالقوة القاهرة .

ذلك ما جاء في كتاب الامام الغزالي : « التبر المسبوك في نصيحة الملوك » في صدد بيانهِ لقواعد العدل والانصاف التي يقوم على أساسها التصرف السياسي العام على الأمة ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما نصه : « أن يبادر الى قضاء حاجات المحتاجين ، والا يزدرى أرباب الحوائج ، ووقوفهم ببابه ، فتعجز انتظار أرباب الحوائج ، من أخطر الأخطار (١١) » .

هذا ، وبإطلاق « الحوائج » وتميمها - كما ترى - تشمل « الحقوق الاجتماعية » أولاً ، من تأمين الغذاء ، والكساء ، والسكن ، والعمل ، كما تشمل غيرها ، وهو ضرب من التكافل الاجتماعي الملزم ، بين الراعي والرعية (١٢) ، كما أشرنا .

وعلى هذا ، تبدى لك أن هذا الوفاء بالحاجات الضرورية لأربابها ، ليس أمراً اختيارياً ، متروكاً لتنفيذه للمروءات ، وسخاء النفوس الزكية ، بل هو واجب حتمي من صميم مسئوليات الدولة ، تنفذه بسلطانها القاهر ، إذ هو مما تقتضيه قواعد العدل والانصاف ، وهذه لا خيرة فيها ، لا للدولة ، ولا للمكلفين ، بل هو - كما بينا - مما يوجبهُ مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم في الاسلام بين الراعي والرعية ، وكلُّ مبدأ من مبادئ العدل ، واجبٌ تنفيذه شرعاً ، طوعاً أو كرهاً بسلطان الدولة ، لأنه حقٌ من حقوق الله تعالى التي لا يجوز إهمالها ، ولا التهاون في أمر تنفيذها ، والا كان الظلم ومضم الحقوق ! وهو محرم في الاسلام قطعاً .

ج - من أهم قواعد العدل والانصاف - في نظر الغزالي - أن « يعرف الامام قدر الولاية العامة ، وما لها من خطر » ويعني بذلك ، أن يدرك الرئيس الأعلى حقيقة مسئولية هذه الولاية ، وأبعادها ، ووظائفها ، وما يطلب اليه من تحقيق مقاصدها ، إذ تطبيق العدل فرع عن تفهم مضمونه ، ووسائل واجراءات تنفيذه .

ومفاد هذا ، أن تطبيق « العدل » ينبغي أن يكون عن ادراك وتفهم عميق لأبعاده ، وللمسالك والنظم المفضية اليه ، من راعى ذلك فقد وفق الى اجتناء ثمراته ، اذ لا ثمرة تُجنى دون تنفيذ واع حكيم ، وسياسة رشيدة ، واجتناء الثمرة تتحقق السعادة والمزة والسيادة ، ولذا كانت « الولاية العامة » نعمة كبرى (١٣) على القائم بحقتها ، فضلا عن الأمة ، لعظم المهام التي يضطلع بها ، وتدعو على النقيض من ذلك تماماً بالنسبة الى من قصر بحقتها ، لأنها تفضي الى « الشقاوة » وهي شقاوة بالغة ، لأنها تالية لمرتبة الكفر بالله تعالى (١٤) ، ولذا كان الامام العادل على يمين الرحمن يوم القيامة !

هذا ، وقد أشاد النبي ﷺ بجليل خطرهما ، إذ يقول : « عدل السلطان يوماً ، أفضل من عبادة سبعين سنة » (١٥) .

د - مسئولية الامام عن نوابه ووزرائه ، وموظفيه - على اختلاف مراتبهم ، وتسلسلهم الهرمي - هي عين مسئوليته عن تصرفه المباشر ، فيما يتعلق بدفع الظلم ، لأن دفع الظلم ، احقاق للعق ، وازهاق للباطل ، وتطبيقاً لمقتضى العدل والانصاف في اوسع مدى ،

ومفهوم العدل لا يتجزأ ، وكذلك ما يقابله من الظلم ، وظلم أحد من مرؤوسيه ، هو منسوب إليه ، شرعاً ، كانه هو الذي باشره ، ولأنه الأمر والموكل .

يقول الامام الغزالي ، مقررأ هذه « المسئولية » المباشرة ، وغير المباشرة ، فيما نصه : وعلى الامام الا يقنع بدفع الظلم فيما يتصل بنفسه ، بل ينبغي أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه ، وبين اقتراف الظلم (٤٦) » .

وعلى هذا ، فلا يتحقق عدل السلطان كملاً ، ولا يفي بمسئوليته حقاً ، الا بمده هو ، أولاً ، وبعدل عماله أيضاً ، سواء بسواء ، غير أنه مسئول عن ذلك كله .

ونحن نرى ، أن في هذا إيحاء ، الى أن « ظلم السلطان » يحمل عماله على الجراءة على اقتراف الظلم أيضاً ، ومن هنا ، كان صلاح السلطان وعدله ، ينعكس أثره على سائر عماله ونوابه ، وموظفيه ، كما ينعكس آخر الأمر ، على الأمة كافة ، فهو الأصل المدبر ، والمقل المفكر ، والقائم على الأمر كله ، بما يصلحه ، وينفذ قواعد العدل فيه !

هـ - العلامة ابن خلدون ، يرى ، أنه لا يجوز المبالغة فيما للقادة ، والزعماء ، والمفكرين ، والساسة ، من أثر في مجتمعاتهم ، بمقولة أنه العامل الأساسي في تطوير المجتمع ، باطلاق ، بل لا بد أن يكون المجتمع نفسه هيتاً أولاً لقبول مبادئ العدل والانصاف ، وسائر المثل الانسانية العليا ، - كما بينا -

هذا ما أكدته العلامة ابن خلدون ، والغزالي والماوردي ، أيضاً ، من ضرورة التوجيه ، والتعليم ، والارشاد ، والتوعية ، والتهذيب ، والتربية أولاً ، لترقى الأمة الى المستوى الذي من شأنه أن يحقق التجاوب بين الراعي والرعية ، وذلك بصياغة نفوسهم على عين المثل والفضائل الاسلامية ، كما أشرنا .

ويترتب على هذا - في نظر ابن خلدون بوجه خاص - أن نجاح ولي الأمر ، أو الساسة ، أو الزعماء ، والقادة ، وحتى الرسل والأنبياء ، وأنه لم يكن ما أصابوا من حظفيه ، وفي تغيير المجتمع وتطويره ، الا يوم أن ارتقى الى المستوى الذي أهله لذلك ، ولتبين وقبول « حقائق الدعوات » وفلسفتها ، وأصولها ومراميها ، ابان ظهورهم على المسرح التاريخي ، ولعل هذا يفسر لنا أيضاً ، ما لاقى الرسول الأعظم ﷺ من مشاق جسام ، بل وما عانى من كرب الحياة ، وأهوال الصراع العاتي ، في هذا السبيل ، في مكة أولاً ، فالمجتمع نفسه - على رأي ابن خلدون - له الدور الأول في تحقيق هذا النجاح ، على الرغم مما للقادة ، والزعماء ، والرؤساء ، والمفكرين والفلاسفة ، من أثر لا يستهان به في شئون التطور ، مصداقاً لقوله تعالى : « ان الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم » (٤٧) هذا النص القرآني الصريح يقرر « سنة التغيير » وانها منوطة « بالارادة العامة » للشعب أو للأمة التي تندمج فيها « ارادات أفرادها » عن وعي وبصيرة ، وان تغييرها وتطويرها الى أفضل أو أسوأ ، رهن « بارادتها » هي التي تأتي ارادة الله تعالى على وفقها ، كما هو صريح النص ، والخطاب فيه موجه الى الأمة كافة ، لا الى رئيسها خاصة .

و - ممارسة الشدة والعنف في تنفيذ الشرائع ، والقوانين ، أو في التصرف السياسي العام على الأمة ، من أقبح صور الظلم ، إذا كان يتم تنفيذها أو ممارستها بما دون ذلك ، من الرفق (١) ، والدين ، إشارة إلى أن « السياسة » ليست استعطالة ، ولا تجبراً ، ولا إرهاقاً للمواطنين ، ولا استدلالاً لهم ، ولا تقويضاً لبنى معنوياتهم ، بل « الكرامة الانسانية » هي أساس ممارسة السياسة ، ومنطلقها ، ما لم يكن ثمة سبيل إلى تنفيذ الحق والعدل إلا باهدارها ، وذلك حين يسقط المكلف عصمته ، وكرامته ، باختياره ، ومحض ارادته .

تلك قاعدة عامة من قواعد الامام الغزالي في السياسة الرشيدة المنصفة التي ينبغي أن تلتزم ، عصمة للحرمت ، وصيانة للكرامة الادمية ، واجتناباً لأصول الاستكبار ، والاستسلام ، والتجبر ، والاستعطالة ، في الأرض ، والظلم هنا في « الوسيلة » المتخذة ، وممارستها - كما ترى - ولو كانت لاحقاق الحق ، واقامة العدل ، مما ينبىء عن أن « الوسيلة » لا تقل من حيث الرعاية عن غايتها ، وهذا على النقيض مما رأينا في فلسفة رواد الفكر السياسي الحديث ، وفي مقدماتهم ، ميكافيلي ، من أن « الغاية تبرر الوسيلة » بل لا بد أن يكون كل من الوسيلة والغاية ، في ميزان العدل ، والفضيلة ، سواء ، إذ العدل لا يتجزأ بالنسبة إلى أي منهما ، وكذلك الظلم ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي : « ينبغي أن ينفذ السلطان أموره بالرفق ، وألا يلجأ إلى الشدة والعنف في كل أمر يستطيع تحقيقه عن هذا الطريق ، فلقد دعا ﷺ فقال : « اللهم الطف بكل وال يلفظ برعيته ، وأعف عن كل وال ينفو عن رعيته » (٢٩) وهذا من أروع ما عُرِف في قواعد السياسة والحكم في العالم ، فيما أعلمه .

ز - الامام الغزالي يشتق « معياراً نفسياً أو روحياً من تعاليم النبوة ، ويقيمها قاعدة عامة للعدل والانصاف ، وهو - فيما نرى - أصدق معيار وأدق ، وأقرب صلة بالعقيدة ، ذلك هو : أن على الحاكم أن ينصف الناس في كل قضية تعرض عليه ، كما يجب هو نفسه أن يحكم عليه بالانصاف والعدل ، فيما لو كان واحداً من الرعية ، وفي كل قضية تتعلق به ، وكان الحاكم غيره (٣٠) » .

هذا ، والأصل النبوي الذي اشتق منه هذا « الميار » هو قوله ﷺ : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ، ما يحب لنفسه » وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما نصه : « في كل واقعة تصل إليك ، وتعرض عليك ، تغدو أنك واحد من جملة الرعية ، وإن الوالي سواك ، فكما لا ترضاه لنفسك ، لا ترضى به لأحد من المسلمين ، وإن رضيت لهم ما لا ترضاه لنفسك ، فقد خنت رعيته ، وغششت أهل ولايتك (٣١) » .

ولا ريب ، أن « الخيانة والنفس » كليهما ، ضرب من « الظلم » الذي يجب اجتنابه ، والا سقطت مشروعية ولايته ، بسقوط « الغاية » التي من أجلها شرعت ، وللقاعدة المحكمة التي مؤداها « كل تصرف تقاود عن تحصيل مقصوده ، باطل » وهذا أصل عتيق في سياسة التشريع .

فتلخص ، أن « الفكر السياسي » في الاسلام ، ينبثق أساساً من مبدأ « وحدة الدين والدنيا » وأن نظام الدين - كما يقول الامام الغزالي - لا يتم الا بنظام الدنيا ، أو قل - ان شئت - « وحدة الدين والسياسة » وهو ما أشار اليه الامام الماوردي بقوله : « خلافة النبوة ، في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا » أي سياسة الدنيا به ، وهو عين ما اتجه اليه ابن خلدون ، متأثراً بهذا التعريف الجامع ، حيث يقول : « حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي وسياسة الدنيا به » وهي مفاهيم جد متقاربة ، تؤكد المبنى الذي أصّلنا من أن السياسة - بما هي نظم ، وقوانين واجراءات مفيضة بأهداف مرسومة معينة ، تدعمها « سلطة الدولة » - قد شرعت « أداة » من شأنها أن توصل الى تحقيق « السيادة » عملاً ، وتنمّي البنى المعنوية للأمة ، أفراداً ، وجماعات ، وشعوباً ، وأما ، تحقيقاً للمزة والمنفعة ، والازدهار ، والتقدم ، بكافة وجوهه ، وإلى الفوز بنعيم الآخرة ، إذ لا فصل بين الدنيا ، والآخرة ، ومن هنا كانت « السياسة » تروماً للدين ، هو يوجهها ، وهي تصونه ، وتحقق أهدافه ، فكان طبيعياً ومنطقياً ، أن يقرر الامام الغزالي - بواقعيته السياسية - أن لا قيام لنظام أي منهما ، الا بالآخر (٥٢) ، على ما بيّنا .

لا تجد الامام الغزالي - على الرغم من نزعة الصوفية - يعتقر الدنيا ، ليرفع من شأن الآخرة ، بل تراه يؤكد ، أن كلا منهما توأم للآخر ، فلا يتم الفخر بسعادتيهما ، الا بتعاوض نظاميهما ، بل سعادة الآخرة ، متولفة على الحرص على انتظام أمور السياسة في الدولة أولاً ، إذ لا قيام للدين الا بها ، بحيث ارتباطاً ارتباطاً عضوياً وثيقاً جعل الفكر السياسي كله ، يتمحور على هذا الأصل المستقر في فلسفة الاسلام السياسية .

هذا ، وإشرنا الى وجه هذا الارتباط العضوي ، وقلنا : إن « التوجيه » و« التوعية » بل « صياغة النفس الانسانية ، على عين المثل والقيم الاسلامية » هي التي تعين « السياسة » على أداء مهام الدولة ، ووظائفها ، في تغيير المجتمع وتطويره الى ما هو افضل ، وبصورة مستمرة ، وهذا هو « التقدم » واقعاً وعملاً ، بل والعمل على الارتقاء به الى ما هو أسمى انسانياً ، كيلا يختل « التوازن » بين التقدم المادي ، والرفق الانساني ، على ما هو مشاهد في بعض الدول ، من قطعها أشواطاً بعيدة المدى في مضمار الاختراع ، والتقنية ، ولكنها غير متقدمة في ميدان « الحضارة الانسانية » والا فمأسر ما تعاني منه الدول النامية من ظاهرة الاستعمار والهيمنة الدولية ، وما خلّفت لنا من الظلم ، والقهر ، والاستلاب ، ومهم حقوق الشعوب المستضعفة في الأرض ، وحرمانها حقها في تقرير مصيرها ، وما أمر « الصهيونية » وبلائها ، وشرور من يظاهرها ، عنا ببميد ، وليس بخاف ، أن سبب ذلك كله ، هو غياب « القيم الانسانية » و« المثل العليا » من الحق ، والعدل ، والمساواة في الاعتبار الانساني ، والحرية ، أقول : غيابها عن ميدان السياسة الدولية ، بلا مراعاة ، وهذا على النقيض مما تقتضيه أصول الفلسفة السياسية في الاسلام ، كما بينا . وتفسير ذلك - من وجهة نظر الفلسفة السياسية في الاسلام - أن « الحضارة » - والسياسة أبهى مآرضها - ليست مجرد تقدم مادي أو تقني ، يطّرح معه جانب النفس الانسانية التي هي بمبعث كل تقدم انساني حقيقي ، أو تهمل مقتضيات الروح ، أو أصول الفضائل ، على النحو الذي

بيئنا لك من فلسفة السياسة عند رواد الفكر السياسي الحديث ، بل رأينا فلاسفة السياسة المسلمين - وفي مقدمتهم الامام الغزالي ، والماوردي ، وابن خلدون ، وغيرهم - يفسرون وجه هذا الارتباط ، بأن « الدين » وفضائله ، ومثله ، وغاياته الانسانية البعيدة ، يمتاز ، من حيث قوة فاعليته في النفس - الانسانية - ، بخلق الوازع الذاتي الثلاثي الطوعي الذي قوامه الاقتناع العقلي ، والتأثر الوجداني ، والاطمئنان القلبي ، اذا صح في المرء عنصر الاعتقاد المستقر في أعماق النفس الانسانية ، بما ينهض به من « البراهين » التي جعلت منه « عقيدة » موضوعية المفهوم ، انسانية الأبعاد ، ايجابية الدوافع والمقتضيات ، شمولية الحكم والهيمنة » فكانت لذلك معينا للفضائل لا ينضب ، ومشرقا للرشد السياسي ، في تحقيق العدل والصالح العام .

وعلى هذا ، كان « الدين » بمقائده ، ومثله ، وتوجيهاته ، وبواعثه ، وتشريعاته التي تقوم على العدل ، والمصلحة ، والمنطق ، هو العامل الفاعل في « تهيئة المجتمع » لتقبل آراء فلاسفة السياسة ، والمفكرين ، والمجتهدين ، والعلماء ، والحكام بالعدل من المسلمين ، وما يصدرون عنه من توجيه ، أو الزام ، لتطوير المجتمع ، والتقدم به نحو الرقي والكمال الانساني ، يتقبلونه عن « طواعية وقناعة » ويأتمرون بوازع ذاتي يكفل لهم الحرية ، كما يضمن لهم المجال الواسع في تحري الحق والعدل ، ويصون الأمة بالتالي من الانشقاق الذي يجعلهم فرقا متعادية ، فيما بينهم ، في الداخل ، بل قد يحمل هذا « العداء » بعضهم على التحالف مع العدو الخارجي ، لهدم بنيان الدولة ، أو العمل على تصدعه ، وتداعيه ، على ما هو مشاهد ومحسوس !

هذا ، وبيننا كذلك ، أنه بانتفاء هذا « الوازع الديني العقائدي » يقوم الوازع الخارجي القهري الذي يعدم الحرية ، ويشيع البلبلة ، ويفضي الى الانشقاق ، لتفرق الأمراء والمطامع ، ولا يتم - مع هذا - « وحدة ولا تآلف » وهكذا ارتبطت العقيدة بالسياسة - كما أسلفنا - ارتباطا عضويا ، جعل من « العقيدة » عاملا قويا لترشيدها ، وتسيدها خطى الساسة والقادة ، والزعماء ، والحكام ، مما يؤكد ، أن « العقيدة » الاسلامية ، ليست مجرد معنى « ميتافيزيقي » - كما يقال - بصرف المرء عن دنياه ، وتدبير شؤون أمته بل هي عنصر حيوي ايجابي فعال في صميم السياسة ، توجيهها ، وهيمنة ، ورشدا ، بل ومن أقوى عناصر « القوة » في الاسلام !

تهيئة المجتمع أولا للتطوير - كما يقول ابن خلدون - لن يتم الا بتطوير الفرد نفسه أولا ، والعمل على ذلك دأبا ، وهذا بدوره لن يتم الا بالاستعانة بالمجتمع نفسه ، فكان كل من الفرد والمجتمع ، يتبادل التأثير والتأثر ، وهو ضرب من التكافل الملزم شرعا ، لاتمام عملية التطوير الى ما هو افضل ، فثبت أن هذا التكافل الذي ألزم به الاسلام ، أمر ضروري وحيوي في بناء المجتمعات السياسية وتقدمها .

- لقد أكدنا آنفا أن « تهيئة المجتمع للتطوير » - كما يقول ابن خلدون - لن يتم الا بتطوير الفرد نفسه ، والعمل على ذلك دأبا ، مستعينا بالمجتمع نفسه ، وهكذا ترى

أن « التعاون بين الفرد والمجتمع ، في عملية التطوير ، أمر ضروري في فلسفة ابن خلدون السياسية بوجه خاص ، لأن « التعاون » هو « ملاك الأمر كله » ويأتي دور « الدولة » في إمدادها بما يحقق ذلك ، برعاية « مصالحها الحيوية المتنوعة ، وبما يمهّد لها السبيل ، لتسير بالأمة نحو الرقي والازدهار والعزة ، وهذا مطلب أساسي ، وفي المقام الأول ، لقوله تعالى : « ولا تهنوا ، وتدعوا إلى السلم ، وأنتم الأعلون ، إن كنتم مؤمنين » وقوله تعالى : « والله العزة ، ولرسوله ، وللمؤمنين » وقوله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى » .

– السيادة – عملاً وممارسة – حق للأمة ، تورثها السلطة العامة للتنفيذ والإداء ، تحقيقاً لمصلحتها هي ، وأن ولي أمرها الذي تختاره بمحض إرادتها الحرة ، هو وكيل عنها في هذا الإداء ، على ما يؤكدّه الإمام الماوردي وغيره ، وإن العمل السياسي ليس الامتقاضي لهذه السيادة .

وبيان ذلك أن « السيادة » عملاً وممارسة ، حق للأمة ، تورثها « السلطة العامة » للتنفيذ والإداء ، تحقيقاً لمصلحتها هي إذ لسيادة بلا سلطة تمكّن من تنفيذ قواعدها ، وأداء مقتضياتها ، وأن ولي أمرها « وكيل عنها في هذا الإداء ، لتعذر قيامها بذلك ، حيث يؤكد الإمام الماوردي هذا المعنى ، بصريح عبارته التي لا لبس فيها ولا إبهام ، إذ يقول بما مؤداه : إن الأمة هي الأصل في تولية رئيس الدولة ، وأنه إذا تنازع على الرئاسة اثنان ، وادعى كل منهما أنه الأسبق ، لم تُسمع دعواه ، ولم يُخلّف عليها ، لأنه لا يختص بالحق فيها ، وإنما هو حق للمسلمين جميعاً » وإليك ما يقول الماوردي بنصه :

« فإن تنازعاها – الرئاسة العليا في الدولة – وادعى كل واحد منهما ، أنه الأسبق ، لم تُسمع دعواه ، ولم يُخلّف عليها ، لأنه لا يختص بالحق فيها ، وإنما هو حق للمسلمين جميعاً ، فلا حكم ليمينه فيه ، ولنكوله عنه (٥٣) »

ومن هنا يمكن تفهّم القاعدة الذهبية المحكمة التي تبين بوضوح هذا الأصل العام ، وإن التصرف السياسي على الرعية ، منوط بمصلحتها هي ، لأنها هي الأصل ، وأن القائم بالأمر فيها ، هو مجرد وكيل عنها ، حيث تنص على ما يلي : « تصرف الإمام على الرعية ، منوط بالمصلحة » وكذلك تصرف سائر موظفيه ، حتى إن العلماء قد آثروا أن يصوغوا هذه القاعدة على نحو يفيد تعميم حكمها على سائر موظفي الدولة : « التصرف على الرعية ، منوط بالمصلحة » أيًا كان المتصرف المختص .

هذا ، ويؤكد الإمام الغزالي – كما بينّا – أن « العمل السياسي » الذي هو مقتضى « السيادة » فرع من « الإيمان » الخالص ، بل ودليل عليه ، وهو « موطن الابتلاء فيه » لأنه يندرج في مفهوم قوله تعالى : « ليبلوكم أيكم أحسن عملاً » واستصلاح الخلق بالسياسة ، وتحصيل مصالحهم ، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة ، من أجل الأعمال وأعظمها شأنًا وأثرًا ، بلا ريب ، بل جعل الإمام الغزالي « فرعية العمل السياسي عن أصل « العقيدة » قاعدة من قواعد العدل والانصاف ، لاستناد الممارسة السياسية إلى « دستور السيادة »

وهو عدل كله ، وما يتفرع عن العدل عدل ، بالضرورة ، وفي هذا المعنى يقول الامام الغزالي ما نصه : « اعلم أيها السلطان ، أن كل ما في قلب الانسان من « معرفة واعتقاد » فذلك « اصل الايمان » وما كان جاريا على اعضائه السبعة من الطاعة والعدل ، فذلك « فرع الايمان » فاذا كان الفرع ذاوياً ذابلاً ، دل على ضعف الأصل (٥٤) » فالصلة بين العمل السياسي والعقيدة هي صلة الفرع بالأصل ، كما ترى ، وهي صلة عضوية لا تنفك ، ويتبادلان التأثير والتأثر .

هذا ، ويضيف الامام الغزالي الى ذلك قوله بما يؤكد هذه القاعدة بمباراة صريحة ، اذ يقول « والأعمال التي هي فروع الايمان ، وهي تجنب المحارم ، وإداء الفرائض ، وهما قسمان : أحدهما بينك وبين الله .. والأخرى بينك وبين الخلق ، وهي العدل بين الرعية ، والكف عن الظلم في ذلك .. أن تعمل فيما بينك وبين الناس ، ما تؤثر أن يعمل معك من سواك ، إذا كان غيرك السلطان ، وكنت من رعيته » (٥٥) . وبيننا كذلك أن :

تفرع عن هذا كله ، أن الاسلام ليس ديناً توجيهياً وعقائدياً وحسب ، وإنما يمتاز بترتيب التشريع الملزم على العقائد والتوجيهات ، اتساقاً مع ربطه الدين بالدنيا ، حتى لا ينمزل الفرد والمجتمع عن الحياة ، فالمعقيدة - كما رأيت - تفرع عنها فاعلية الانسان في شتى مناحي حياته ، وفي مقدمتها « النشاط السياسي » فبطالة ، وتوجيهها ، ثم اخضاعه لمقتضيات المعقيدة ، وتعاليم التوجيه ، بالتشريع الأمر الملزم ، حتى لا يفقدوا « الدين » مجرد نصائح ، ومواعظ ، وارشادات ، ليس لها مصداق عملي في الواقع الحيوي المعيش .

وتأسيساً على هذا : فالمعقيدة هي روح العمل ، بل ميزان أخلاقيته وإنسانيته ، أي كانت نوعيته ، مادياً أو معنوياً ، بل رأيها الامام ابن تيمية بدوره ، يعتبر « السياسة » وإقامة الدولة بسلطانها القاهر ، من القربات التي يتقرب بها الى الله زلفى (٥٦) لأنها تحقق مقتضيات المعقيدة ، والتشريع ، وبذلك ضمن الاسلام « للسياسة » بعدها التربوي الأخلاقي ، والإنساني ، والروحي العميق ، فضلاً عن بعدها العلمي والاجتماعي ، والثقافي ، والتشريعي الملزم ، وصلاً للسياسة بالدين ، وهذا ، على النقيض من الفلسفة السياسية الوضعية عند روادها المحدثين ، من فصل السياسة عن الدين ، وتفسير ذلك : أننا قدمنا ، أن الامام الغزالي يرى أن مهام السياسة : « استصلاح الخلق ، وحملهم على مرادهم » (٥٧) ومعنى ذلك تربية « المواطن الصالح » أو قل « تنشئة الانسان الكامل » ويلتقي الامام الغزالي - في هذا النظر - مع العلامة ابن خلدون ، - كما قدمنا - من « تجاوب » الفرد والمجتمع مع توجيهات السياسة ، ومبادئ التشريع ، وأفكار العلماء والساسة والمفكرين ، والفلاسفة من المسلمين ، أن هذا « التجاوب » لا يتم الا اذا كان كل من الفرد والمجتمع مهتماً - بادى ذي بدء - لذلك ، فالتهيئة والاعداد للحياة ، وللتطوير الى ما هو افضل وأرقى إنسانياً ، كل أولئك من مهام السياسة الكبرى ، وهذا يتم بالتثقيف والتربية والتوعية ، من جهة ، وبأن يعمل كل فرد على حدة ، على تطوير نفسه أولاً ، ذلك لأن المجتمع ظاهرة يكونها الأفراد ، وبذلك اشترك كل من الفرد والمجتمع ممثلاً في الدولة

في تحقيق هذا التطوير - ولا نمني بهذا الاشتراك الا « التعاون والتكافل » والاسلام
قرره على وجه اجباري ملزم ، ان لم يتم طواعية ، تقديراً منه لأثاره وثمراته !

غير ان الامام الغزالي جعل أساس كل أولئك « التربية المثالية الصحيحة » التي تلبي
- أول ماتمني - بالمبادئ الخلقية ، والتعاليم الدينية ، اي بالتربية الخلقية ، والتربية
الدينية معاً (٥) وهذا أمر طبيعي ومنطقي ، ان يصدر عن الامام الغزالي ذي النزعة
الصوفية .

هذا ولا يفسد على الفرد أو المجتمع حياته الانسانية الكاملة - في نظر الغزالي -
الا الانغماس في الملاذ المادية ، فكانت التربية الخلقية والدينية هي الاداة المتعينة لصقل
النفس البشرية ، ولتجلبو عنها العمى وصدأ الجهل بحقائق الحياة الانسانية في هذا
الوجود ! اذ وراء الملاذ تكاليف شاقة لصنع الحياة .

ومما لا ريب فيه ، أن الامام الغزالي قد جمع بذلك بين نزعته الصوفية ، وبين فلسفته
السياسية الواقعية العملية التي تتصل بالمصالح ، والمنافع ، جمعاً لاتناقض فيه ، ولا نشاز ،
بل تراه يفلسف اتجاهه الواقعي العملي على أساس أن الشرع قد جاء لتحقيق « مصالح
الخلق » في الدنيا ، أولاً ، لتكون سبيلاً الى الآخرة ، والفوز بنعيمها مآلاً وعقبى ،
وهذا لا نزاع فيه بين العلماء ، وبذلك اعتبروا « السياسة » وسيلة ناجعة وتمعينة لتحقيق
ذلك ، كما جعلوا المبادئ الخلقية ، والتربية الدينية ، وسيلة أيضاً لصقل النفس الانسانية ،
وتنميتها بما تميل هي اليه . بحكم فطرتها ، من القيم الانسانية ، والمثل الرفيعة ، لنتم
امكانية اعدادها ، وتهيئتها للتطوير الى ما هو أفضل ، وأرقى انسانياً ، وثقافياً ، وعلمياً
وعملياً .

يرشدك الى هذا ، تقدير الامام الغزالي « للعلم » بكافة أنواعه ، ومراتبه ، ولا
سيما ، « العلم الديني » أداة لمعالجة النفس الانسانية ، أن يهيمن عليها الشهوات ،
والمطامع ، أو أن تستبد بها الملاذ ، على حساب ما حُمِلت من أعباء تكاليف صنع الحياة ،
وتحصيل أسباب عزتها ، ورخائها ، اذ ترى الامام الغزالي ، يصنف مراتب هذه العلوم ،
تبعا لمبلغ نفعها للمجتمع ، فليست أنواع العلوم ، والصناعات ، والمهن ، على سواء من
حيث أثرها ، ونفعها للأمة ، وينتهي الى أن كل علم سلبي ، لا نفع فيه ، فضلا عن أن
يكون مصدراً للضرر ، ينبغي ألا يتلقاه البشر ، لأنهم لا يحصلون منه نفعاً ، أو صلاحاً لأنفسهم ،
بل هو عبث ، أو عمل يفيء عليهم بالضرر البالغ ، ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام .
وبيناً كذلك أن :

الامام الغزالي اذ يجمع بين نزعته الصوفية ، وبين فلسفته السياسية الواقعية
والعملية التي تتمتع بالمصالح الدنيوية ، والمنافع الضرورية ، لاقامة الحياة الانسانية ،
بكافة حقائقها ، ومتطلباتها ، مادياً ، ومعنوياً - تقديراً منه لضرورات الحياة الانسانية -
أقول ان الامام الغزالي اذ يفعل ذلك ، يرى أن « منافع العلم ، وثمراته المرجوة منه ،
لا يمكن أن تجتنب الا « بكيفية العمل » وانه لا بد - ليستقيم الأمر - من « قانون السياسة »

لتأسيس به الأمة ، ولتعدد مقاطع الحقوق ، والواجبات ، فيما بينها ، ولتنظيم به اصول المعاش .

هذا ، وتحصيلا لمنافع العلم - كما يقول الامام الغزالي - ينبغي أن يقتصر بكيفية العمل ، وأن يكون بدافع الاخلاص ، وحب الاتقان ، والا فلن ينفع تكلم بحق أو علم ، لا نفاذ له ، وانما تجتنى المنافع ، والشرات ، وتحقق الغايات ، بالتطبيق العملي ، وتراه يستشهد بتماليم النبوة في ذلك ، اذ يقول **عليه السلام** - في هذا الصدد - : « الناس كلهم ملكي الا العاملين ، والعاملون كلهم ملكي ، الا العاملين ، والعاملون كلهم ملكي الا المخلصين » .

وبدهي ، أنه لن يتم تقدم وازدهار ، وتطور الى ما هو أفضل وأرقى انسانيا ، وحضاريا ، دون هذا المبدأ العظيم الذي يشمل العلم النافع (٥٩) ، والعمل الجاد المتقن ، والاخلاص العميق ، اذ ليس وراء ذلك شيء يستغنى ا !

وهكذا ترى ، أن الغزالي ، بنبوغه الفكري ، وفلسفته السياسية الواقعية ، البعيدة عن الوهم ، وسبجات الخيال ، قد جمع بين نزخته الصوفية ، ونزخته العلمية ، والعملية النفعية ، مصيرا منه الى أن الاسلام قائم اساسيا على تحقيق « المصالح » الدنيوية والاخرية ، جمع بينهما ، جمعا واقعيامحكما ، دون تناقض أو نشار (٦٠) ، تقديرأ منه لواقع الحياة الانسانية وحقائقها ، وضرورتها ، وفي مقدمة ذلك : « العلم والعمل » وقانون السياسة » ، وهذا ما يفسر لنا حقا ، ذهابه الى أن نظام الدين ، لا يقوم الا بنظام الدنيا ، وأنهما توامان لا ينفكان ، والله الهادي الى سواء السبيل .

- للبحث صلة -

الدكتور محمد فتحي الدريني
عميد كلية الشريعة
جامعة دمشق

★ ★ ★

□ هوامش :

- | | |
|---|--|
| <p>١ - راجع كتابنا « خلاص التشرية الاسلامي - في السياسة والعكم - ص ٣٧٥ وما يليها .</p> <p>١٠ - بعضهم يترجم عنوان كتابه هذا بكلمة : « التنجيم » او « الوحي » - رواد الفكر السياسي الحديث - ص ٧٣ - اساطين الفكر السياسي - ص ١٨٥ د سلطان شعالة .</p> <p>١١ - رواد الفكر السياسي - ص ٨٥ .</p> <p>١٢ - المرجع السابق .</p> <p>١٣ - المرجع السابق .</p> <p>١٤ - المراجع السابقة .</p> | <p>١ - رواد الفكر السياسي الحديث - ص ٣٦ - ص ٤٢ - للدكتور محمد طه بدوي - استاذ ورئيس قسم العلوم السياسية - جامعة الاسكندرية .</p> <p>٢ - المرجع السابق .</p> <p>٣ - المرجع السابق .</p> <p>٤ - المرجع السابق .</p> <p>٥ - المرجع السابق .</p> <p>٦ - المرجع السابق من ص ٣٣ .</p> <p>٧ - من ص ٣٥ - ص ٤٢ .</p> <p>٨ - المرجع السابق .</p> |
|---|--|

٣٥ - الاحياء - ج ١ - ص ١٦ - ط - الهايي العلمي
ولا يخفي ما توحى به كلمة « السلطان » من
القوة الراحدة .

٣٦ - ادب الدين والدنيا - ص ١٢١ - تحقيق السقا .

٣٧ - المقدمة - ص ٤٢٢ - تحقيق الدكتور علي عبدالواحد
والي .

٣٨ - المقدمة - ج ٢ - ص ٧٠٨ - ص ٧٠٩ - تحقيق
الدكتور عبدالواحد والي - وراجع كتاب مهرجان
الغزالي - ص ٤٦١ وما يليها .

٣٩ - المقدمة : ص ١٩١ - ط - دار الاحياء - بيروت .

٤٠ - التبر المسبولة في نصيحة الملوك - ص ٢٢ وما يليها -
للامام الغزالي .

٤١ - التبر المسبولة - ص ٢٢ - ص ٢٣ - للامام الغزالي .

٤٢ - مهرجان الغزالي : ص ٤٦١ - وما يليها .

٤٣ - المرجع السابق ص ١٤ .

٤٤ - المرجع السابق .

٤٥ - المرجع السابق .

٤٦ - المرجع السابق .

٤٧ - مبقرات ابن خلدون - ط - دار عالم الكتب -
القاهرة - ١٩٧٣ - ص ٢٣٧ - للدكتور علي عبد
الواحد والي .

٤٨ - التبر المسبولة ص ٢٢ - ص ٢٣ - للامام الغزالي .

٤٩ - التبر المسبولة في نصيحة الملوك ص ٧٢ و ٧٣ .

٥٠ - المرجع السابق .

٥١ - المرجع السابق ، ومهرجان الغزالي - ص ٤٦١ .

٥٢ - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢١٦ وما يليها .

٥٣ - الاحكام السلطانية / ص ٦ .

٥٤ - التبر المسبولة / ص ١٣ - للامام الغزالي .

٥٥ - المرجع السابق .

٥٦ - الاقتصاد في الاعتقاد / ص ٢١٥ وما يليها .

٥٧ - الاقتصاد / ص ٢١٦ .

٥٨ - مفاتيح العلوم / ص ١٥ - ومهرجان الغزالي ٧٨٦ .

٥٩ - مفاتيح العلوم - ص ١٥ .

٦٠ - مهرجان الغزالي ص ٧٨٢ وما يليها .

١٥ - الآية الكريمة الموجه فيها الخطاب الى الناس كافة ،
في قوله تعالى : « يا ايها الناس ، انا خلقناكم من ذكر
وانثى ، وجعلناكم شعوبا وقبائل ، لتعارفوا ، ان
اكرمكم ، عند الله اتقاكم » .

١٦ - المقدمة - ص ١١٠ - لابن خلدون - وراجع كتابنا :
خصائص التشريع الاسلامي في السياسة والحكم ،
ص ٣٧٥ - ٣٧٦ .

١٧ - رواد الفكر السياسي الحديث - ص ٣١ - ص ٤٢ .

١٨ - المقدمة - ص ١١٠ وما يليها .

١٩ - انظر اساطين الفكر السياسي ص ١٩٢ - للدكتور
حسين شحاته - وانظر ايضا - فلسفة القانون
والسياسة - ص ٩٩ - امانويل كنت - تاليف
الدكتور عبدالرحمن بدوي .

٢٠ - اساطين الفكر السياسي - ص ١٩٢ - للدكتور
شحاته - فلسفة القانون والسياسة - ص ٩٩ -
امانويل كنت - عبدالرحمن بدوي .

٢١ - المقدمة - ص ١١٠ لابن خلدون .

٢٢ - وراجع « علم الاجتماع السياسي - ص ٩٣ - للدكتور
ابو الفوار » .

٢٣ - المرجع السابق .

٢٤ - راجع في هذه المعاني : « ادب الدين والدنيا
ص ١٢٠ وما يليها - والاحكام السلطانية ص ٥ وما
يليها - للامام الماوردي .

٢٤ - راجع في هذه المعاني : « ادب الدين والدنيا

٢٥ - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢١٥ و ص ٢١٦ وما يليها

٢٦ - الاحياء في علوم الدين - ج ١ - ص ١٢ وما يليها .

٢٧ - الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٦ وما يليها .

٢٨ - مفاتيح العلوم وما يليها .

٢٩ - آل عمران / ١٠٤ .

٣٠ و ٣١ - مفاتيح العلوم - ص ٤٤ - المقدمة - ص ١٩١

ط - دار احياء التراث - بيروت .

٣٢ - المرجع السابق .

٣٣ - مبقرات ابن خلدون - ص ٢٣٧ - د علي عبدالواحد
والي - التفاهات - ص ١٤٠ - لابن رشد .

٣٤ - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢١٤ - تحقيق الدكتور
عادل العوا - والمقدمة - ص ١٩١ - وما يليها - ط
دار احياء التراث - بيروت . والاحكام السلطانية
ص . .

اهم المصادر والمراجع

- ١ - ثبات الاسم للجويني
- ٢ - الارشاد الى فواع الادلة للجويني
- ٣ - الاحياء للغزالي
- ٤ - الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي
- ٥ - مفاتيح العلوم للغزالي
- ٦ - التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي
- ٧ - المستظهري للغزالي
- ٨ - الاحكام السلطانية للماوردي
- ٩ - ادب الدين والدنيا للماوردي
- ١٠ - قوانين الوفاة وسياسة الملك للماوردي
- ١١ - تحرير الاحكام لابن جماعة
- ١٢ - بدائع اسنك في طبائع الملك لابن الأوزق
- ١٣ - المسامرة مع شرحه المسامرة للكمال بن الهمام
- ١٤ - منهاج السنة النبوية لابن تيمية
- ١٥ - السياسة الشرعية لابن تيمية
- ١٦ - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية
- ١٧ - الموافقات في اصول الشريعة للشاطبي
- ١٨ - مقدمة ابن خلدون
- ١٩ - مهرجان الغزالي
- ٢٠ - مهرجان ابن خلدون
- ٢١ - خصائص الشريعة الاسلامي في السياسة والحكم للدكتور محمد فتحي الدريني
- ٢٢ - الفقه المقارن مع المذاهب للدكتور محمد فتحي الدريني
- ٢٣ - رواد الفكر السياسي الحديث للدكتور محمد طه بدوي
- ٢٤ - اساطين الفكر السياسي للدكتور سعيان
- ٢٥ - علم الاجتماع السياسي للدكتور أبو الفار *
- ٢٦ - التهافت - لابن رشد *

مركز تحقيقات قديم

★ ★ ★

العرب والصين

علاقات ودّية وتبادل سفارات - وثيقة صينية نفيسة من عهد سلالة منغ
«الكامل في وصف سواحل المحيط» تأليف ما هوان ١٤٣٣-٨٣٧ هـ

ابراهيم خوري

خلفت سلالة منغ الصينية سلالة يوان المغولية ، ودام حكمها قرنين وثلاثة أرباع القرن من سنة ١٣٦٨ م/ ٧٧٠ هـ الى ١٦٤٤ م/ ١٠٥٤ هـ . وبلغت الصين في أيام أباطرتها أوج الازدهار السياسي والاقتصادي والعمراني داخليا ، ووصل نفوذها الى اقاصي المعمورة خارجيا ، لا سيما في عهد الامبراطور الثالث يونغ - لو (١٤٠٣ م/ ٨٠٦ هـ - ١٤٢٤ م/ ٨٢٨ هـ) الذي قامت اساطيله الجبارة بحملات بعيدة متعاقبة ، اخضعت جميع السلطات الحاكمة على سواحل « المحيط » (١) وفي جزره ، من الصين الى افريقية الشرقية ، مروورا بفيتنام ، كمبودية ، فاندونيسية ، بنجالة ، فسيلان ، فالهند ، فجزيرة العرب ، فالسومال . وقاد تلك الحملات شنغ هو ، ودون ما هوان أحداثها ، ووصف البلدان التي توجهت اليها في كتاب سماه « الكامل في وصف سواحل المحيط » وخص فيه ظفار وعدن وهرموز ومكة باخبار ووصاف دقيقة جدا ، ضمنها أربعة من فصوله ، وتحدث فيه أيضا عن العرب في جاوة وعن الممالك المسلمة في ملاقة وعاروه وسيموديره واتجه ، وعن شؤون المسلمين ومساجدهم في بنجالة وكشسي وكاليكوت وجزر مالديف ولاكديف . وأكثر هذه المواضع الطريفة ، لم يتطرق اليها الجغرافيون العرب ، فيجدر بنا ان نطلع على مضمونها بعد التعرف على الكاتب وكتابه وعلى قائد الحملات وحملاته .

اولا - ما هوان وكتابه

١ - حياة ما هوان Ma Huan :

لا تتضمن المصادر الصينية الا النزر القليل عن حياة ما هوان . فأسرت ، الملقبة « ما » عاشت في كويشي في مدينة شاو هونغ ، على مسافة ٢٤ ميلا تقريبا الى جنوب شرق منغ شو ، وعلى ٧ أميال عن الشاطئ الجنوبي لخليجها الذي كان يعد أحد مراكز الملاحة الصينية الرئيسية في ذلك العصر .

ويرجح أن عمره لم يكن يقل عن خمسة وعشرين عاماً عندما عُيِّن لأول مرة موظفاً في الحملة الصينية الرابعة (١٤١٣ - ١٤١٥)، وربما كان يبلغ الثمانين عندما نشر كتابه سنة ١٤٥١. بالتالي يُقدر أنه ولد حوالي ١٣٨٠. وكان ماهوان خطاباً، على حد قوله، وهذا يعني أنه سليل أسرة متواضعة. لكنه تلقى حتماً ثقافة جيدة في أحد الكتاتيب الصينية (٢) فقد عرف الكلاسيكيين الصينيين، وقرض الشعر، وطالع الكتب البوذية. واعتنق الإسلام في وقت مبكر. واتخذ لقب تشونغ تاو. إلا أن انشائه جاء بسيطاً وبمبدأ عن الأساليب الأدبية.

ولم يشر أحد البعث إلى مهنته. ولا بدأنه وقع في شبابه على شخص واسع الثقافة علَّمه الخط العربي واللغة العربية أو الفارسية، أو ربما اللهجة العربية العامية التي كان استعمالها شائعاً في التجارة على السنة البعريين والسفار، في البنادر والسفن، من الصين إلى البحر الأحمر. فصار ترجماناً ماهراً. ولهذا السبب بالذات، تم تعيينه مترجماً رسمياً، والحق بمساعدي شنج هو، عندما تلقى هذا الأخير، سنة ١٤١٢، أمراً إمبراطورياً بقيادة الحملة الذاهبة إلى جزيرة هرموز. فكانت تلك البعثة باكورة أسفاره الثلاثة إلى بلدان أجنبية عديدة في حاشية شنج هو. وتقدر سنة آنذاك بحوالي اثنين وثلاثين عاماً.

وقام ماهوان وزميل له يدعى كوو - تشونغ - لي، برحلات محلية داخلية في الأصقاع التي حطت فيها الأساطيل الصينية، ودونا كل ما شاهداه، وحافظا على مذكراتهما حتى عودتهما إلى الصين. ومرا في الحملة الرابعة في شيا وجاوة وبالمبانغ وملاكة وسيموديرة وسيلان وكاليكوت وهرموز.

ولما رجعت هذه الحملة إلى الصين، يادر ماهوان إلى كتابة مشاهداته ومشاهدات رفيقه في مصنف أنجز معظمه في مدة قصيرة، ووضع مقدمته (١٤١٦)، وصدره بقصيدة تغني فيها بالتقاء الشرق والغرب ثم أجرى عليه بعض الإضافات في وقت لاحق. فكان أول كاتب من أتباع شنج هو يصف البلدان الأجنبية التي اعترفت بسؤدد الصين. وفي هذا التاريخ بالذات، شرع هو وكوو - تشونغ - لي يذيان ما جمعا من طرائف عن أراضي ما وراء البحار في جميع الأوساط.

ولم يصحب ماهوان الحملة الصينية الخامسة لأسباب لا تزال مجهولة. إلا أنه رافق الحملة السادسة (١٤٢١ - ١٤٢٢) التي عرجت على ملاكة وسيموديرة وسيلان وكاليكوت وهرموز وطفار وعدن. فكانت بعثته الثانية مع شنج هو. ويرجح أنه أضاف وصف طفار وعدن إلى كتابه بعد عودته منها إلى الصين سنة ١٤٢٢.

كذلك التحق بحاشية شنج هو في الحملة السابعة (١٤٣١ - ١٤٣٣)، وقام فيها برحلتين قادته الأولى إلى بنجالة وساقته الثانية إلى مكة.

١ - ففي رحلة بنجالة، ذهب هو ونج باو من الصين إلى شيتاغونغ مباشرة في اسطول فرعي، وزارا عدة مدن، ثم انتقلا منها إلى كاليكوت.

٢ - وفي الرحلة الى مكة ، دُرِج اسمه في قائمة المبعوثين السبعة الذين كلفهم هونغ باو بالسفارة . وحرص ماهوان المسلم على زيارة الأماكن المقدسة في جزيرة العرب . وغادرت بعثته كاليكوت في شهر تموز سنة ١٤٣٢ ، ووصلت الى مكة في شهر تشرين الأول ، بعد ثلاثة أشهر (٣) ، وأقامت حوالي ثلاثة أشهر أخرى في مكة ، وكُرت راجعة الى كاليكوت في شهر كانون الثاني ١٤٣٣ . ولما عاد ماهوان الى الصين ، أضاف وصف مكة الى كتابه .

ولا ريب أن صديقه كوو - تشونغ - لم أعانه في اعداد كتابه ، الا أن ماهوان بالذات ووحده كان يوقع جميع الوثائق الرسمية . واكمل مصنفه بين ١٤٣٤ - ١٤٣٦ على الأرجح ، أي عندما ولد أحمد بن ماجد ، وقبل ربع قرن من نظمه « حاوية الاختصار في اصول علم البحار » التي تتناول المواضيع ذاتها (٨٦٦ هـ / ١٤٦١ م) .

ب - كتاب ماهوان : « الكامل في وصف سواحل المحيط » : Ying-Yai Sheng-lan :

يتألف هذا المصنف من مقدمتين وقصيدة ومثن و « مستدرك » .

فالمقدمة الأولى دمجها ماهوان سنة ١٤١٦ . وذكر فيها تعيينه ترجماناً رسمياً لوثائق الحملة الرابعة ، وجمعه معلومات عن البلدان ، وتدوينها في كتاب عنوانه : « الكامل في وصف سواحل المحيط » . وختمها بقوله : « حرره ماهوان ، حطاب الجبال في كويشي » .

وضع المقدمة الثانية ماشنغ سنة ١٤٤٤ . وجاءت كلها ثناءً رخيصاً على الامبراطور يونغ لو ، وقائد الحملات شنغ هو ، ومصنف الكتاب ماهوان ، المشار اليه بلقبه الأدبي أي اسمه المستعار : « الأستاذ تسونغ تاو ما » . ولا يعرف شيء عن ماشنغ .

والقصيدة لماهوان . وفيها يفاخر بشار الحملة الرابعة - ومنها نشر الحضارة الصينية عند الأمم الأخرى وبتهيئتها للتبادل التجاري بين الشرق والغرب (الهند والعرب) . وقد نُظمت سنة ١٤١٦ .

و « المستدرك » ل « كويو » ، وهو مراقب ومفتش امبراطوري . وكان يمكن جعل كلمته مقدمة ثالثة ، لأنها تكرر ما قيل في المقدمة الثانية . وتسمي ماهوان باسمه المستعار « الأستاذ ما تسونغ تاو » وزميله « الأستاذ كوو - تشونغ - لي » ، وتؤكد أنهما « يمتنقان دين المربع السماوي (مكة) في المناطق الغربية » . فهل كان ماهوان ورفيقه شيخين ؟

أخيراً ، وزع ماهوان أخباره وأوصافه على عشرين عنواناً على الوجه التالي :

بلاد سيلان	بلاد شمبا
بلاد كيلون	بلاد جاوة
بلاد كشي	بلاد السماء القديمة أو بالمبانغ
بلاد كاليكوت	بلاد سيام
بلاد جزر مالديف ولاكديف	بلاد ملاقة
بلاد ظفار	بلاد عاروه



بلاد عدن
بلاد بنجالة
بلاد هرموز
بلاد المربع السماوي أو مكة

بلاد سيموديرة
بلاد ناقور
بلاد ليتاي
بلاد لامري

وهو يتحدث في كل بلد عن أهله وعن عاداتهم وأديانهم ولباسهم وماكلهم ومشربهم ومحاصيل أراضيهم ، ولا يفوته أن يتكلم عن المناخ .

ويعد ماهوان أحد سبعة رجال كتبوا عن بحر الهند على مدى قرن ونصف قبل تحرير « رهمانج فاسكو داغامو » ، نعني : ابن بطوطة ، وانغ - تا - يو وان ، وفيبي - هسين ، وكونغ شين ، ونيكولو دي كونتي ، وأحمد بن ماجد (١) ، لاشتركة بالحملات الصينية بقيادة شنغ هو وتدوينه أخبارها .

ثانيا - شنغ هو والعمليات الصينية

١ - شنغ هو أو ماهو (محمد) :

اسم شنغ هو الحقيقي ما هو أي محمد . وهو من أسرة عاشت في مقاطعة كون ينغ ، الواقعة في الزاوية الجنوبية الغربية من بحيرة تيان شيه في يونان . وكان جده الثاني يندمي بايان ، وهو اسم مغولي ، فلقبه كان أحد جنود الحامية المغولية المتمركزة في يونان وكان لقب والده « ما » ، وينادي « بالحاج » لأنه مسلم وحج إلى مكة .

وولد ماهو حوالي عام ١٣٧١ . وكان الولد الثاني في أسرة لديها أربع بنات . وبدت أمارات النبأة عليه في صفره . ولما بلغ العشرين انخرط في خدمة الأمير تشوتي ، رابع أنجال الامبراطور هونغ - وو . وصار هذا الأمير امبراطورا سنة ١٤٠٣ ، وأصبح اسمه شنغ تسو (يونغ لو) .

ويشك في ثقافة ماهو ، لكنه أتقن فنون الحرب ، واشتهر بقمع فتنة في يونان ، فأنعم عليه الامبراطور يونغ لو بلقب شنغ سنة ١٤٠٤ ، ورقَّاه إلى منصب كبير الخصيان وناظر ديوان الخصيان ، وعيَّنه رئيس المبعوثين والقائد العام لست حملات بحرية أرسلت إلى « المحيط الغربي » بين عامي ١٤٠٥ و ١٤٢١ .

ولما اعتلى الامبراطور جن - تسونغ العرش سنة ١٤٢٤ ، أوقف العمليات البحرية ، وسمى شنغ هو حامي نانكين . وفي عام ١٤٢٨ ، أمره الامبراطور هسوان تي باكمال بناء معبد « باو - ان » في نانكين . وفي عام ١٤٣٠ ، عينه قائد الحملة السابعة والأخيرة إلى المحيط الغربي . وبقي حامي نانكين بعد عودته إلى أن توفي فيها سنة ١٤٣٥ .

وهكذا خدم شنغ هو ثلاثة أباطرة ، وقاد سبع حملات صينية إلى المحيط الغربي ، نفذ فيها باخلاص سياسة سلالة منغ التوسعية .

ب - نظرة إجمالية الى الحملات الصينية الى المحيط الغربي :

تابع الامبراطور يونغ لو ، من سلالة منغ ، سياسة توسع واضحة ، شملت ارسال حملات بحرية مهيبة الى المحيط الغربي . قاد معظمها كبير الخصيان شنغ هو . ولعل يونغ لو أراد أن يميز نفوذه الشخصي ، ويعرض قوته ويستدرج السفارات الى بلاده ، أو أحب أن يرسخ في أذهان العالم دور الصين القيادي في الشؤون العالمية والحضارة ، وأن يفرض سيطرة بلاده على الشرق باظهار بأسها وغناها . وربما استهدف أيضاً توسيع تجارة الصين البحرية مع الغرب (الهنود والمغرب) خاصة ليؤمن دخلاً كبيراً لخزينته وأرباحاً طائلة لتجاره ، واستيراد ما يحتاجه بلاطه ووطنه بعد أن قطعت فتوحات تيمورلنغ طريق الحرير البرية .

ومهما كانت دوافع الحملات الصينية وأغراضها ، فقد تحولت القوة البحرية لسلالة منغ الى أداة سيطرة سياسية في بحر الهند ، وتجهز رسل « عرش التين » بأسلحتهم التامة لفرض الارادة الامبراطورية وعلان بيانات « ابن السماء » ، وتعريف الملوك بجلالته . ووزعوا هدايا الثينة على الملوك والحكام الذين خضعوا لهم ، وبطشوا بمن رفض الهيمنة الصينية أو تردد في قبولها .

ولما توفي الامبراطور يونغ لو عام ١٤٢٤ ، كانت سلالة منغ قد وصلت الى أوج قوتها ، وأثرت الصين وكثير سكانها . واعترف بنفوذا الحكام الأجانب على نطاق واسع لم يسبق له مثيل ، حتى ان مصر ذاتها أرسلت سفارة الى بلاط ابن السماء . واشتهرت في الشرق ، وحمت البلدان التي خضعت لها ومدتها بالأموال . وحكم حاكم صيني بالمبانغ برعاية الصين . واحتل حاكم ملائكة ، بحماية البحرية الصينية ، بعض الأراضي التابعة الى التاي . وزارها ممثلو ٦٧ دولة ، منهم مبعوثو سبعة ملوك ، لاعلان خضوعهم الى الامبراطور . أما من رفض الازعان ، فقد أُرهب ، واقتيد الى سجون الصين ، كما حدث لملك سيلان ولزعيمين في جزيرة شمطرة .

وكانت الصين أعظم قوة بحرية في الشرق في مطلع القرن الخامس عشر . وكان أسطول الامبراطور يونغ لو يشمل :

- ١ - ٤٠٠ قطعة حربية ترابط قارب نانكين .
- ٢ - ٢٧٠٠ قطعة حربية تحرس الشواطئ .
- ٣ - ٤٠٠ مركب مسلح لنقل العجوب .
- ٤ - ٢٥٠ « مركب جواهر » على كسل منها ٥٠٠ معارب .

لذلك استطاع أن يمد ست حملات عظيمة ، ضخمة الحجم ، ضمت أساطيل تضمنت ٦٣ مركب جواهر وما يزيد عن ٢٨٠٠٠ معارب . كل ذلك بقيادة كبير الخصيان شنغ هو . وفرضت الصين ارادتها على أراضي امتدت من اليابان شرقاً الى افريقية الشرقية وجدة غرباً . وظهرت قوتها وغناها عندما مخرت سفنها الحربية عباب بحر الهند . وشمر الناس ببأسها حتى سيلان وجزيرة المغرب . وازدهرت تجارتها الخارجية ، وحفزت حملاتها البحرية تجارتها البحرية على وجه التخصيص . ودامت حركة التنقل النشيطة منها واليها .

الا أن وفاة الامبراطور يونغ لو أنهت عهد البطولات في الصين الامبراطورية وتلاشت
اليقظة الكبرى ، وتبددت الروح المعنوية ، ولم يعد اللجوء الى القوة واردا ، وبرز شعور
مناهض للفتح والتوسع .

وتماقت على الصين في الميادين الخارجية ضروب الهزائم والانسحابات والتنازلات، حتى
اضطر الامبراطور جن تسونغ أن يوقف حملات ما وراء البحار . كذلك ساءت الأحوال
الداخلية فيها . لكن عندما عاد شنغ هو من حملته البحرية السابعة والأخيرة ، كانت بلاده
لا تزال أعظم دولة في الشرق . وقد زار شنغ هو خمسين مكانا جديدا في رحلته الأخيرة
إضافة الى البلدان المجاورة مثل شمبا وتايلند . واعتُبر حكام كل هذه الأماكن تابعين
للإمبراطور . وقد سحب شنغ هو في طريق عودته مبعوثون من ١١ بلدا ، ومنهم مبعوث
خاص من بركات بن حسن بن عجلان . شريف مكة . ومكة أقصى مدينة وصل اليها الصينيون
على طريق أوربة الغربية . كذلك كانت الصين ما تزال تمتلك أقوى بحرية في الشرق تمكنها
من الاستمرار في فرض سيطرتها على بحر الهند .

ونشطت الحملات الصينية التجارة البحرية في بحر الهند ، وسيطر الصينيون عليها ،
واتصلوا بلا وسطاء بجميع بلدان السواحل .

وكانوا يصدرون الحراير وضروب الغزف واللك والتحف الفنية والعملات النحاسية
التي كانوا يقبلونها ثمنا لسلعهم . ويستوردون الكافور والذبل والمرجان والفلفل والتوابل
الأخرى ، وجوز أريكا ، وخشب السندل والبغور والأصيفه والقطنيات وقرون
الكركدن والأدوية والزجاج والقصدير وسائر منتجات « المحيط الغربي » .

وقاد الحملات الستة شنغ هو الذي كان أعظم سفير في عهدي يونغ لو وهسوان تي .
وترأس حملة سابعة أيضا . وزار ثلاثين بلدا ونيضا ، وخلف في معظمها نقوشا مكتوبة
باللغات الصينية والتاميلية والفارسية . وألقى القبض على ملك في سيلان تردد في
الغضوع ، وعلى زعيم قرصنة بالمبانغ وعلى مطالب بمرش سيموديره . واشترك بنفسه
في ممركتين هو وجنوده . واستعمل القوة مع الحكام الأجانب اذا خالفوا تعليماته بأرسال
الاتاوة الى بلاط الصين . وحفل سجله بالانجازات الرائعة لبلده . وحظي برضى
الإمبراطور الثام . وتشكل حملاته الى المحيط الغربي أعظم حدث في عهد سلالة منغ . وكان
المبعوثون الصينيون يتكثرون بعده باسمه ليرهبوا أصحاب السلطة في البحار الجنوبية .
وفي عام ١٤٣١ ، منح شنغ هو لقب كبير الخصيان سان باو ، ويعرف به في بلده . وكان
رجلا صلبا ، مهيبا ، عملاقا ، قويا جدا . وهو منظم قدير وقائد لا يعرف الخوف، وسعراتيجي
جريء . ما زال يذكر في أنعام كثيرة من أسية ، مثل تايلند حيث شيد معبد باسمه
وتقدم له الضحايا فيه وأطلق اسمه في فرموزة على صنف من الزنجبيل ، وتحمل اسمه أقدم
بشر في ملاقة حتى الآن .

وتوجه مراسيم القيام بالعملات عادة الى شنغ هو ، كبير الخصيان والمبعوثين
الأخرين . وتزعم شنغ هو اسميا كل الحملات التي أمر بقيادتها ، لكنه لم يسافر فيها جميعا .

ولم يُطلب منه أن يزور البلدان النائية . وإذا وجد في حملة ، ائتمر بأمره بضمة عشرات ألوف المحاربين ومائة مركب ونيف . فكانت قوات كبيرة تحت سلطته على الدوام . وسار في أكبر حملة على رأس ٢٨٠٠٠ رجل وما يزيد عن ٣٠٠ مركب .

ويستلزم اعداد مثل هذه الحملات وقتاً طويلاً . وقد استغرق تحرك الحملات الأخيرة عاماً أو أكثر . ويفرز رجال الحملة عادة من أسطول حماية نانكين وأسطول حرس الشواطئ وأسطول نقل الحبوب . وتبدأ الحملة في الخريف . وينطلق شنغ هو من نانكين ، ويرافق المبشرين الأجانب العائدين إلى بلدانهم .

وتخرج السفن من حوض بناء « مراكب الكنوز » الواقع إلى شمال غرب نانكين وتجري ببطء في نهر ينغ تسي إلى ليوشياشيانغ ، حيث ينظم شنغ هو أسطوله ويشرع بتقديم الضحايا في معبد ربة البحر .

وتسير أربعة أسابيع إلى ثمانية أسابيع حتى تصل إلى مرسى تاي ينغ قرب مصب نهر مين في ولاية فوكيين . وتبقى هناك بضمة أشهر حتى كانون الأول - كانون الثاني ، إلى أن تهب الموسميات الشمالية الشرقية . وتقام أثناء ذلك الصلوات إلى الآلهة . ثم تبتعد المراكب عن ساحل الصين ، وتجري بأشرعتها المفتوحة في الليل .

وتستغرق الحملة حوالي سنتين . ويزور الأسطول عادة كوين نهون في شمبا ، ثم ينطلق إلى سور ابايا في جاوة ، حيث ينتظر حوالي أربعة أشهر هبوب الرياح المولدة في تموز . ويذهب بعدها إلى بالمبانغ (في شمطرة) فيسيلان ، فكاليكوت ، وفي الحملات اللاحقة ، إلى هرموز ، فيصلها في كانون الثاني التالي . ويرجع الأسطول في شهر آذار ، ويمر في مضيق سنغافورة ويبلغ نهر ينغ تسي خلال شهر تموز . وتنفصل بعض المراكب عن أسطول الرحلة الرئيسي ، وتزور أساكن أخرى في بنجالة وجزيرة العرب وإفريقية الشرقية حتى ملندي .

وفيما يلبي عرض يوجز الحملات الصينية السبع ، ويصف مراكبها وعدتها وعددها ورجالها ، ويحلل أسباب فشل الصين في فرض التبعية الدائمة على بلدان بحر الهند ونجاحها في ابقاء صلات تجارية قوية في « المحيط الشرقي » .

ج - موجز الحملات الصينية في بحر الهند (ه) :

١ - الحملة الصينية الأولى : ٨٠٨ هـ / ١٤٠٥ م - ٨١٠ هـ / ١٤٠٧ م : آخر مراحلها كاليكوت :

صدر مرسوم هذه الحملة في ١١ تموز عام ١٤٠٥ . ووجه إلى شنغ هو وزملائه الخصيان . وضم أسطولها ٣١٧ مركباً (ينك) ، منها ٦٢ مركب جواهر . وبلغ عدد الضباط الصفار والجنود والمدنيين والتجار والكتبة فيها ٢٧٨٧٠ شخصاً . وزار شنغ هو خلالها جاوة ، وسيموديرة ، ولمبري (أتجه) وسيلان قبل بلوغه هدفه الأخير ، أي كاليكوت التي يحكمها الملك ساموتيري (السامري ومعناه ملك البحر) . وذهب شنغ هو أو صحبه إلى

شعبا وملافة وعاروة وكيلون . وأقاموا في كاليكوت حوالي أربعة أشهر من شهر كانون الأول عام ١٤٠٦ إلى شهر نيسان عام ١٤٠٧ . وأهدى شنغ هو أمراء البلاد التي مر بها أسطوله هدايا نفيسة من الحراير المطرزة بالذهب . وأخضع بالقوة من لم يقبل بالتبعية للإمبراطور . وفي طريق عودته ، رافقه مبعوثون من كاليكوت وسيموديرة وكيلون وعاروة وملافة وممالك أخرى ، وأعلنوا تبعيةهم إلى يونغ لو في عاصمته ، وقدموا له اتاة من منتجات بلدانهم .

وحصل حدث بارز في طريق العودة في هذه الحملة في بالمبانغ ، إذ نشبت معركة حامية الوطيس بين شنغ هو وقواته من جهة وبين زعيم القراصنة وقواته من جهة أخرى ، انتصر فيها شنغ هو على سين سوي وقتل ما يزيد على خمسة آلاف من قراصنته ، وأخذ هو أسيرا إلى الصين وأعدم في نانكين . وأحرقت قوات شنغ هو أو غنمت ١٧ مركبا . وعادوا إلى عاصمتهم في ٢ تشرين الأول عام ١٤٠٧ وتأخروا ثلاثة أشهر عن ميعادهم بسبب قتال القراصنة .

٢ - الحملة الصينية الثانية : ٨١٠ هـ / ١٤٠٧ م - ٨١٢ هـ / ١٤٠٩ م : آخر مراحلها كاليكوت

صدر مرسوم هذه الحملة في ١٣ تشرين الأول عام ١٤٠٧ ، ووجه إلى شنغ هو ، وونغ شنغ - هونغ ، وهو حسين . فطلبوا ٢٤٩ مركبا ولم تتحرك مراكبهم حتى شهر كانون الثاني أو شباط عام ١٤٠٨ . ومرت بتايلند وجاوة وعاروة ولبري وكويمباتور وكايال وكوشين . وانتهت بكاليكوت ، وبقيت فيها حوالي أربعة أشهر من شهر كانون الأول عام ١٤٠٨ إلى شهر نيسان عام ١٤٠٩ . وعاد الأسطول إلى الصين في آخر صيف عام ١٤٠٩ . ولم يخرج شنغ هو فيها .

٣ - الحملة الصينية الثالثة : ٨١٢ هـ / ١٤٠٩ م - ٨١٤ هـ / ١٤١١ م : آخر مراحلها كاليكوت

صدر مرسومها بين ١٦ كانون الثاني و ١٤ شباط عام ١٤٠٩ م . ووجه إلى شنغ هو ، وونغ شنغ - هونغ ، وهو حسين . وقادها شنغ هو . وبلغ عدد مراكبها ٤٨ ينك ، ورجالها ٣٠٠٠ شخص . وخرج الأسطول من ليوشيا شيانغ في الشهر القمري التاسع (٩ تشرين الأول - ٦ تشرين الثاني ١٤٠٩ م) ، ووصل إلى شنغ لو في الشهر القمري العاشر (٧ تشرين الثاني - ٦ كانون الأول ١٤٠٩ م) ، وانطلق إلى البحر في الشهر الثاني عشر القمري (٥ كانون الثاني - ٣ شباط عام ١٤١٠ م) من وهوفين عند مدخل نهر مين ، في ولاية فوكيين ، وأشرع ١٢ قلما ، وبلغ شعبا بريح مولة بعد مرور عشرة أيام وعشر ليالي .

وزارت هذه الحملة شعبا وجاوة وملافة وسيموديرة وسيلان وكوشين وكاليكوت . وتوقفت في فولوسنبيلن . وترك شنغ هو في سيلان لوحة منقوشة مكتوبة بالصينية والتاميلية والفارسية . وأهدى معبد بوذا هدايا نفيسة باسم الإمبراطور . وفي طريق العودة نشبت معركة بين قوات شنغ هو وقوات الملك السيلاني الاغا كوزنارا ، ملك مملكة رايبغاما قرب مدينة كولومبو . وانتصر شنغ هو بعد قتال مرير ، وأسر الملك وزوجه وأبناءه

وموظفيه الكبار ، واقتادهم أسرى الى الصين التي عاد اليها في ٦ تموز عام ١٤١١ م .
وهناك عفا الامبراطور عن ملك سيلان وأعادته الى مملكته .

٤ - الحملة الصينية الرابعة : ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م - ٨١٨ هـ / ١٤١٥ م : آخر مراحلها هرموز

صدر مرسومها في ١٨ كانون الثاني عام ١٤١٢ م ، وقادها شنغ هو نفسه ، وضمت
٦٣ مركباً و ٢٨٥٦٠ شخصاً . وخرج شنغ هومن نانكين في خريف عام ١٤١٣ م ، وابتمد عن
ساحل فوكيين في كانون الثاني عام ١٤١٤ م . ومرت هذه الحملة بشمبا وكيلنتن وفهنج
وجاوة وبالمبانغ وملاقة وعاروه وسيموديره ولبري وسيلان وكايال وجزر الذيب وكوشين
وكاليكوت وهرموز . وهذه هي المرة الأولى التي يتجاوز شنغ هو فيها الهند . وانفصلت
عدة مراكب عن الأسطول وذهبت الى بنجالة . وأمر يونغ لو شنغ هو أن يحارب الغاصب
اسكندر الذي استولى على عرش سيموديرة من السلطان الشرعي زين العابدين ويعيد هذا
الأخير الى ملكه . وانتصر شنغ هو على قسوات المقتصب التي بلغت عدة آلاف ، ولاحقه
الى لمبري ، وأسره هو وزوجته وابنه واقتادهم أسرى الى الصين حيث أعدم اسكندر . وعاد
شنغ هو الى بلده في ١٢ آب عام ١٤١٥ م .

٥- الحملة الصينية الخامسة : ٨٢٠ هـ / ١٤١٧ م - ٨٢٢ هـ / ١٤١٩ م : آخر مراحلها هرموز، عدن ، ملندي

صدر مرسومها في ٢٨ كانون الأول عام ١٤١٦ م . وكان هدفها الأول ، ظاهرياً ،
حراسة سفراء بعض البلدان الذين قدموا الى الصين في ١٩ تشرين الثاني عام ١٤١٦ م ،
وهدفها الثاني تقديم هدايا الامبراطور الى حكام تلك البلدان . وهي شمبا ، فهنج ، جاوة ،
بالمبانغ ، ملاقة ، سيموديرة ، لمبري ، سيلان ، جزر الذيب ، كوشين ، كاليكوت ، شاليواني ،
هرموز ، لاسا أو لاسا قرب المكلا ، عدن ، مقدشوه ، براوه ، ملندي . ولم نحصل على
عدد مراكبها ولا أفرادها .

وترك أسطولها ساحل الصين في خريف عام ١٤١٧ م ، ووصل لأول مرة الى ساحل
افريقية الشرقية . واضطر شنغ هو أن يعرض قوته العسكرية في لاسا ومقدشوه .
وعاد الى الصين في ٨ آب عام ١٤١٩ م .

٦ - الحملة الصينية السادسة : ٨٢٥ هـ / ١٤٢١ م - ٨٢٦ هـ / ١٤٢٢ م : آخر مراحلها هرموز عدن براوة

صدر مرسومها في ٣ آذار عام ١٤٢١ م . وأعيد فيها سفراء هرموز وغيرها الى بلدانهم
بعد انتظار طويل . وهذه البلدان هي ملاقة وعاروه وسيموديرة ولبري وكويمبانور ، وكايال
وسيلان ، وجزر الذيب وكوشين وكاليكوت وهرموز وظفار ولاسا وعدن ومقدشوه
وبراوه .

و ضمت الحملة ٤١ مركباً ، وكانت قصيرة نسبياً : عشرة أشهر . وانقسمت في
سيموديرة . وذهب الخصي شو منها الى عدن بثلاثة مراكب وقدم هدايا الى ملك اليمن
الناصر أحمد (١٤٠٠ - ١٤٢٤ م) .

٧ - الحملة الصينية السابعة : ٨٣٥ هـ / ١٤٣١ م - ٨٣٧ هـ / ١٤٣٣ م : آخر مراحلها
هرموز وسفارة الى مكة .

صدر مرسومها في ٢٩ حزيران عام ١٤٣٠ م . ووجهت الى شنغ هو خاصة . وضمت
أكثر من مائة مركب و ٢٧٥٥٠ شخصاً بين ضباط وجنود وبحارة وأطباء وحرفيين .

وخرجت المراكب من جون التنين في نانكين في ١٩ كانون الثاني عام ١٤٣١ م .
ووصلت الى ليوشيا شيانغ في ٣ شباط ١٤٣١ ، وحطت في مرسى ماوين في مصب نهر مين
وانطلقت في البحر منه ومرت بكوي نهون في شمبا (٢٧ كانون الثاني عام ١٤٣٢ م)
وبسورابايا (٧ آذار) وبالمبانغ (٢٤ تموز) وملاقة (٣ آب) وسيموديرة (٢٨ تشرين
الثاني) ، وانتهت الى كاليكوت في ١٠ كانون الأول عام ١٤٣٢ م . وانتقلت الى هرموز
ووصلتها في ١٧ كانون الثاني عام ١٤٣٣ م . (بعد سر ٣٥ يوماً في البحر) . وكر الأسطول
عائداً في ١٩ آذار عام ١٤٣٣ عبر بحر العرب ، فوصل الى كاليكوت في ٣١ آذار ، ثم مر بسيموديرة
(٢٥ نيسان) ، فملاقة ، فكون لون ، فكوي نهون في شمبا ، وفي ٢٢ تموز كانوا في بكين .
ويشار الى أن الحملة أمضت ثلاثة أيام في جزر ناج باري . ويروي تاريخ سلالة منغ أن
شنغ هو زار لاسا في جنوب جزيرة العرب ، وذهب بمبعوثه الى ظفار ولاسا وعدن ومكة
في جزيرة العرب . وكان الخصي هونغ يقود فرقة من الأسطول في كاليكوت . وأرسل
سفارة ضمت ماهوان الى مكة . كذلك جرت مراكب أخرى من هرموز الى عدن والموانئ
الافريقية ، وربما الى لاسا . ويقال أن بعض المراكب انفصلت عن الأسطول في كاليكوت
وأدت الى البنادر العربية . أخيراً يظن أن الصينيين أبحروا مباشرة من كيلون الى مقدشوه
ومن سيلان الى براوة .

* * *

يتضح بجلاء من موجز هذه الحملات أن الصينيين بدأوا بفرض الأمن والتعبية على
البلدان الواقعة على طرقهم البحرية في المحيط الشرقي وحتى كاليكوت ، في الحملات الثلاث
الأولى . فقصوا على القرصنة في مضيق ملاقة ، وثبتوا مراكز الملوك الشرعيين ضد
الفاصبين ، وبعثوا بكل من رفض تبعيةهم . ولما اطمأنوا الى استتباب الأمر والأمن لهم ،
انتقلوا الى المرحلة الثانية ، وهي بسط سيطرتهم على المحيط الغربي في هرموز
وسواحل جزيرة العرب وساحل الفريقية الشرقية حتى ملندي . ولم يحتاجوا الى دخول
مبارك في المحيط الغربي في الحملات الأربع اللاحقة ، وخضع لهم العرب والأفارقة . وبذا
أصبح الصينيون أسياد بحر الهند من أقصاه في الشرق الى أقصاه في الغرب في افريقية وحتى
في بحر القلزم . وقد تم لهم كل ذلك بأسطول هائل منظم ورجال أشداء مدربين . وهذا
ما سنتحدث عنه الآن .

د - أسطول الحملات الصينية وقوته البشرية وطرقه البحرية (٦) •

لا يملك الباحث الا القليل من المعلومات الموثوقة عن النواحي الفنية لمراكب اساطيل الحملات الصينية في بحر الهند • أما عن قوتها البشرية وطرقها البحرية ، ففي متناول يده ما يكفيه ليأخذ فكرة عامة عن هذين الموضوعين •

١ - مميزات مراكب الحملات الصينية في بحر الهند :

بنيت معظم مراكب الحملات في حوض لونغ شيانغ في نانكين • الا أن خبراء هذا الحوض عجزوا عن بناء سفن مماثلة لها بعد مرور مائة عام ، ولم يعرفوا حتى مواصفاتها • وكانت مراكب حملات شنغ هو تسمى « مراكب الجواهر أو الكنوز » لأنها رجعت الى الصين بشروات لا تحصى • وقد ورد في تاريخ منغ أن ٦٢ مركباً ضخماً بنيت للحملة الأولى • لكن لا يجوز أن يتصور الباحث أن جميع سفن شنغ هو كانت من فئة واحدة •

(١) - فئات مراكب الجواهر :

فقد ذكرت المصادر الصينية أن القوة البحرية الصينية في عهد سلالة منغ كانت تمتلك ٢٥٠ سفينة جواهر تتوزع على سبع فئات في الحد الأدنى • وهي :

- فئة مراكب الأشرعة التسعة ويبلغ طولها ٤٥٢ قدماً •
- فئة مراكب الأشرعة الثمانية أو سفن نقل الخيول ، وطولها ٣٧٦ قدماً •
- فئة مراكب الأشرعة السبعة أو سفن التموين وطولها ٢٨٠ قدماً •
- فئة مراكب الأشرعة الستة أو سفن نقل الجنود وطولها ٢٤٠ قدماً •
- فئة مراكب الأشرعة الخمسة أو سفن القتال وطولها ١٨٠ قدماً •
- فئة مراكب الأشرعة الأربعة وطولها ١٤٦ قدماً •
- فئة مراكب الأشرعة الثلاثة وطولها ١٣٠ قدماً •

(٢) - أبعاد مراكب الحملات وأحجامها :

ولا يقبل جميع الخبراء البحريين بأرقام المصادر الصينية السابقة • فبعضهم يظن أن مراكب شنغ هو الضخمة كانت أبعادها في الحد الأعظم ٣٠٠ قدماً (حوالي ٩٠ متراً) طولاً و ١٥٠ قدماً (حوالي ٤٥ متراً) عرضاً ، وحمولتها ٣١٠٠ طن • هذا الى جانب حمولات ١٢٥٠ و ١٠٠٠ طن •

ويشيرون أيضاً الى وجود مراكب صينية حمولتها ألفان لياوو (١ لياوو = ٥٠٠ ليرة) والف لياوو ، أي ٤٥٠ طناً و ٣٠٠ طن ، والى مراكب نقل المام •

وكانوا يقولون في القرن السادس عشر أن طول المركب ذي الشراع الواحد لا يجوز أن يتعدى ٥٦ قدماً (١٧ متراً) وطول المركب ذي الشراعين ٩٠ قدماً أي ٢٧ متراً •

في جميع الأحوال ، لا تضاهي المراكب البرتغالية (٣٠٠ طن) المراكب الصينية ، ولا المراكب الانكليزية (٤٠٠ طن) ولا العربية (٢٠٠ طن) في القرن الخامس عشر ، الا اذا ظهرت وثائق جديدة تقلب المفاهيم •

٢ - القوة البشرية في الحملات الصينية :

لكن لا يشك أحد بضخامة المراكب الصينية ، ولا سيما أن عدد الأفراد المشتركين في الحملة الواحدة كان يتراوح بين ٢٧٠٠٠ و ٣٠٠٠٠ شخص ، نقلهم عدد من المراكب تفاوت حسب الحملات على الوجه التالي :

١ - الحملة الأولى :	٣١٧ مركباً
٢ - الحملة الثانية :	٢٤٩ مركباً
٣ - الحملة الثالثة :	٤٨ مركباً
٤ - الحملة الرابعة :	٦٣ مركباً
٥ - الحملة الخامسة :	٩٩٩ غير محددة
٦ - الحملة السادسة :	٤١ مركباً
٧ - الحملة السابعة :	أكثر من ١٠٠ مركب .

وشملت تلك القوة البشرية من أصل ٢٧٠٠٠ شخص في إحدى الرحلات :

٧	مبعوثين رئيسيين	٢	أمين سر
١٠	معاونين للمبعوثين	١	أمين سر ديون الوارد
٥٣	خصيماً عادياً	٢	خبير مراسم
٢	قائد لواء	١	مراقب نجوم
٨٣	رائداً	٤	منجمين (علماء هيئة)
١٠٤	ملازم أول	١٨٠	طبيب ومعاون طبيب
١٠٣	ملازم ثان		

وضمت هذه القوة البشرية بحارة ممتازين وملاحين ومعلمين يتقنون استعمال أدوات الملاحة كالبلد وصليب القياس والابرة المغناطيسية ، ويعرفون سائر شؤون الملاحة .

٣ - طرق الحملات في بحر الهند (٧) :

واتبعت الأساطيل الصينية في حملات بحر الهند الطرق الشاطئية تارة ، وطرق الباحة طوراً . وكانت الرياح الموسمية تتحكم في حركتها ، وينتظرها الصينيون ثلاثة أشهر وأحياناً أربعة ، ولا يسرون الا عند هبوبها .

- ١ - وكانوا يجارون شاطئ الصين حتى مصب نهر مين .
- ٢ - ثم ينطلقون في البحر حتى شمبا .
- ٣ - ويذهبون من شمبا في الباحة الى سورابايا في جاوة .
- ٤ - ويتوجهون من جاوة الى بالمبانغ في شمطرة ثم ملاقة ثم اتجه .
- ٥ - ويقطعون البحر من اتجه الى سيلان . وقد يذهبون من اتجه او شمطرة مباشرة الى عدن او الى ساحل المرقية الشرقية .

٦ - ويقلمون من سيلان الى كاليكوت ، ويبحرون من كاليكوت الى هرموز أو بر العرب أو ساحل افريقية .

وتمني هذه الطرق أنهم كانوا يقطعون بحر الهند من أي جهة يشاؤون ، وبالتالي أن اهتداهم بالكواكب كان دقيقاً جداً ومتقدماً جداً . وهذا ما أثبتته رحلاتهم وتشبهه وثائقهم الملاحية التي لا حاجة الى شرحها الآن .

هـ - فشل الحملات الصينية في الهيمنة على بحر الهند :

وهكذا نرى أن الحملات الصينية استمرت بثبات من عام ١٤٠٥ م الى عام ١٤٢٣ م أي أكثر من ربع قرن . وضمت ما يقرب من ألف مركب من أحجام متباينة تتراوح حمولتها الاجمالية بين مائة ألف ونصف مليون طن على مدى رحلاتها السبع ، نقلت في تلك الأسفار ٢٠٠٠٠٠ شخص ، منهم المحاربون المشاة والخيالة مع جيادهم المحمولة في سفن خاصة . وصرفت الصين أموالاً طائلة لاعداد هذه الحملات ، وأنفقت عليها طيلة الـ ٢٨ سنة التي تنقلت فيها في بحر الهند .

ويرفض العقل اعتبار هذه الحملات الباطلة التكاليف ، رحلات اقامة علاقة سياسية مع بلدان سواحل بحر الهند ، لأن وجود قسوات مسلحة تسليحاً تاماً وباعداد كبيرة في الأساطيل يستبعد رغبة تحقيق أغراض دبلوماسية ، الا اذا افترضنا أن تلك القوات أرسلت لحماية مبعوثي الامبراطور واظهار عظمة الصين .

ولا يقبل العقل أيضاً أن يسلم بأن الحملات الصينية كانت أسفاراً تجارية ، لأن التجارة في القرن الخامس عشر لا تستلزم مراكب تعد بالخسيفات ولا بالمشات ، ويحمل المركب الواحد منها ٣٠٠٠ طن ان كان ضخماً وما لا يقل عن ٣٠٠ طن اذا كان صغيراً . ولم يسبق أن سجل تاريخ تجارة بحر الهند أساطيل بهذه الضخامة أو سفناً تحط في بنادره بهذا العدد المذهل .

وحقيقة الأمر أن الحملات الصينية عمليات عسكرية مدروسة ومنظمة ومجهزة بدقة غايتها فرض هيمنة الامبراطورية الصينية على بحر الهند وبلدانه ، من اليابان الى بر الزنج مروراً ببلدان الشرق الأقصى والهند والسندوبر العرب ، ووصولاً الى ملندي . والأدلة على نوايا الصين التوسعية وقائع ثابتة ، منها :

١ - القوة الكبيرة المحمولة على مراكب الأساطيل الصينية . وقد تراوح عددها حوالي ٣٠٠٠٠ رجل وقال بعض المؤرخين الصينيين بل ٣٧٠٠٠ رجل . وفي حديث ماهوان ، أحد المؤرخين الذين رافقوا شنغ هو عن عدن ، يقول : « وفي هذه البلاد جيش قوي جداً ، قوامه سبعة الى ثمانية آلاف رجل من مشاة وخيالة . لذلك تخافها البلدان المجاورة لها » ، فاذا كان جيش عدن الصغير مرهوباً ، فما بال جيش شنغ هو الذي يبلغ عدده ثلاثة أمثال جيش عدن ؟

٢ - قضت قوة المراكب الصينية على القراصنة اليابانيين ، وعلى قراصنة شمطرة (عددهم خمسة آلاف في مضيق ملاقة وحدها) .

٣ - هزمت قوة المراكب الصينية جيش ملك سيلان وأسرته . وإذا كان الامبراطور يونغ لو قد عفا عنه وأعادته الى بلده ، فإنه نصّب في سيلان ملكاً آخر اسمه باراكاباهو راجا ، وظل الملك الجديد يدفع اتاوة الى الصين بانتظام حتى عام ١٤٦٢ .

٤ - كادت هذه القوة اياها أن تتدخل في جنوب جزيرة العرب وفي ساحل افريقية الشرقية ، لكن سويت الأمور بلا قتال .

٥ - فرض المبعوثون الصينيون على جميع أصحاب السلطة في البلدان التي زاروها - ولم يوفروا أحداً - أن يدفعوا اتاوة وأن يسافروا أو يرسلوا مندوبين عنهم ليمثلوا تبعيةهم لامبراطور الصين في عاصمته .

ويؤيد تسلسل الأحداث التاريخية سمي الصين المتواصل للسيطرة على « المحيط الغربي » وسواحه في سيلان والهند أما صلات الصينيين بالمرب ، فظلت متميزة ولا يبدو أنه طرأ عليها تغيير في القرن الخامس عشر .

١ - الصين وسيلان :

وتعود العلاقات بين الصين وسيلان الى مطلع القرن الخامس الميلادي (٤٠٥) ، عندما ذهبت سفارة ملك سيلان وقدمت الى الامبراطور صورة بوذا مرصعة بالحجارة الكريمة . وتوالت بعثات سيلان الى الصين في أعوام ٤٢٨ ، ٤٣٠ ، ٤٣٥ ، ٤٥٦ م .

وأعلن ملوك سيلان في القرن السادس أنهم اتباع امبراطور الصين ، وأبلغوه قرارهم عام ١٥٠٥ وتتابعتم سفارتهم اليه في أعوام ٥٢٣ ، ٢٧ ، ٣١ وأرسلت سيلان مندوبين عنها عام ٦٧٠ م و ٧١١ م .

وفي عام ٧٤٢ م ، وصل الى الصين تجار جاؤوا بطريق البحار الجنوبية وجلبوا من سيلان (مملكة الأسود) سلماً ثمينة أهدها الى الامبراطور الصيني . ثم انقطعت الصلات حتى القرن الثالث عشر الميلادي ، عندما عاد السيلانيون الى استيراد البضائع الصينية ، وصار جنود صينيون يخدمون في جيش ملك سيلان .

أما في بدء القرن الخامس عشر ، فقد تصرف الامبراطور يونغ لو وكأنه يرسي الى إعادة النفوذ الصيني الى سيلان .

٢ - الصين والهند :

أما العلاقات بين الصين والهند فأقدم من علاقات الصين والسيلان ، وتعود بدايتها الى عام ١٢٢ قبل الميلاد .

وقد أرسل كثير من ملوك الهند هدايا الى امبراطور الصين في القرن الأول والثاني للميلاد . ثم انقطعت البعثات الهندية في القرنين الثالث والرابع .

ونشأت تجارة بحرية بين الصين والهند في أواخر القرن الرابع • وعاد ملوك الهند لاسيما البوذيون منهم ، الى ارسال مندوبين وهدايا في القرن الخامس •

واجتاحت الصين الهند ، وأخضمتها في القرن السادس • وفي القرن الثامن استأنف ملوك الهند ارسال السفارات •

وقوي التبتيون في القرن التاسع وهددوا الصين ، فاستنجدت هذه الأخيرة عام ٧٨٧ م بالأتراك الأويغور وملوك الهند والعرب ، دون جدوى •

وانقطعت سفارات الهند حتى القرن الخامس عشر • اذن هنا أيضاً ، يتحرك الصينيون ضمن اطار سوابق تاريخية ودينية •

٣ - الصين والعرب :

وصلات الصين بالعرب قديمة ، نشير الى بعض ما ورد منها في الوثائق التاريخية • فحمزة الأصفهاني والمسمودي ذكرا أن مراكب الهند والصين كانت تصل الى الحيرة عبر الفرات (٨) • ثم صارت تقف عند الأبلثة ، وتراجعت بنادر رسوها مع الزمن الى البصرة فسيراف فجزيرة قيس فهرموز (٩) •

وتروي الحوليات الصينية لسلالة تنغ (٦١٨ - ٧٠٧) في القرنين السابع والثامن أن الينك الصينية كانت تأتي من كانتون الى الفرات ، وتمر بسيلان وملبار وكمباية وديو وسيراف ، وتحط في مصب نهر الفرات • ثم تحولت المراكب الصينية عن خليج العرب وصارت تسافر الى عدن ، التي أصبحت مستودع تبادل السلع بين الصين والعرب •

وأسس العرب مركز تجارة في مدينة كانتون ، لا يعرف أحد تاريخ انشائه ، لكنه كان قوياً جداً في منتصف القرن الثامن (٧٥٨ م) • كذلك كثروا في مدينة خانفوه (١٠) •

وقامت اتصالات برية وسفارات بين الخلفاء الأمويين (الوليد) والعباسيين (المنصور وهارون الرشيد) وبين الصين التي استنجدت بالعرب ضد التبتيين ونصروها • واستنجد الساسانيون (يزجرد الثالث) بالصينيين ضد العرب في القرن السابع ، فنصحوهم بالتفاهم معهم مثلما ذكر الطبري •

وتقلصت العلاقات التجارية مع الصين مباشرة وصار معظمها يتم عن طريق الهند حتى القرن الخامس عشر • وفي هذا القرن تبادلت الصين الهدايا مع اليمن وشريف مكة ، لكن الأساطيل الصينية كادت تصطدم بالعرب قرب المكلا وفي عدن •

وهكذا أثبتت أحداث القرون الفاربة ووقائع القرن الخامس عشر أن الصين حاولت بالسيف الحاق بحر الهند وبلدانه الساحلية بتبعية • لكنها فشلت في الماضي والحاضر ، وتوقفت الحملات البحرية وعرض القوة والتهديد باللجوء اليها بعد وفاة الامبراطور يونغ لو وخلفه • ولم يدرك البلاط الصيني فيما يبدو أهمية الدولة البحرية العظمى الدائشة •

و - مكاسب الصين وفوائد الأمم من الحملات الصينية .

فهل يعني فشل الصين عملياً في فرض احتلالها العسكري المكشوف ، مثلما فعلت في شمطرة وفي سيلان ، أو المستور في باقي الأماكن ، اخفاقها في سائر الميادين ؟ كلا . فقد حققت لنفسها مكاسب جمّة ، وجنت الأمم الأخرى فوائد جلييلة .

١ - مكاسب الصين من حملاتها البحرية :

فالمكسب الأول للصين جغرافي ، إذ حصلت على أخبار صحيحة ودقيقة ومستفيضة عن جغرافية بحر الهند وجزره وسواحله ، تختلف كلياً عن حكايات السفار وروايات الرحالة المنمقة . وشملت تلك المعارف النبات والحيوان والثروات المعدنية والمعادن الزراعية وأحوال الشعوب وأديانها ولغاتها ، إلى جانب الظواهر الطبيعية كالمناخ والمياه وغيرها (قاسوا الندى في مكة فبلغ ثلث انش في الليلة الواحدة) .

والمكسب الثاني تجاري لأنهم تعاملوا مع كل بلد مروا به مباشرة وبلا وسطاء . فباعوا كميات السلع الصينية الهائلة التي حملوها معهم مثل أصناف الحرير والخزف ، واشتروا بأثمانها بضائع محلية مثل الحجارة الكريمة والمعادن والأدوية والأسود والفهود والخيول والزرائف والحمر الوحشية المقلدة والابل والنعام والمنسوجات القطنية واللائيء .

والمكسب الثالث علمي ملاحى فلكى تطبيقي . فالصين أسهمت في تقدم علم الفلك على نطاق واسع ، ولع علماء الهيئة عندها منذ القرن الرابع قبل الميلاد ، وراقبوا حياتاً ١٤٠٢٠ كوكباً مقابل ١٠٢٢ عند بطليموس . ولما هيهم نجومهم وقياساتهم وأدواتهم الخاصة التي تذكر بالنهج الملاحى العربى ، حتى فيما يختص بالبوصلة المسماة الأبرة المغناطيسية المائية . وكانوا يطبقون الهداية بالنجوم في المياه البحرية القريبة من برهم . وأتاحت لهم رحلات القرن الخامس عشر أن يختبروا علمهم الملاحى في جميع أنحاء بحر الهند ، وتثبتوا من صحته وتعلموا طرقاً بحرية جديدة أوصلتهم إلى جزيرة العرب وملندي . فأصبح معاملتهم وتجارهم قادرين على القيام بأسفار فردية يكتنفها الحد الأدنى من الأخطار والمغامرة .

والمكسب الرابع « اعلامى » ، إذ لم تعد الصين بلاد الواق واق المجهولة التي تروى عنها الأساطير والخرافات ، بل شاهدت جميع شعوب البحر الهندي أهلها ، ورأت عظمته وشعرت بغناها .

٢ - فوائد الأمم من حملات الصين البحرية :

إذن فشل الصينيون في الاحتلال العسكري ، لكنهم استفادوا في نواحي عديدة أخرى وأفادوا سائر الأمم أيضاً .

وجنت بلدان سواحل بحر الهند ، بممناء الواسع دوماً ، فائدة أولى عظيمة ، تمثلت في نشر الأيمان والاطمئنان على جميع الطرق البحرية المؤدية إلى بلدان تحت الريح وإلى الصين نفسها بعد أن قضوا قضاء تاماً على أعمال القرصنة .

والفائدة الثانية هي أن الصينيين الذين جاؤوا فاتحين ، أصبحوا فئة من الفئات التي تبحر في بحر الهند بلا امتياز ولا تسلط ، لا بل إن واقعا جديدا تكرر في الملاحه ، تؤيده المصادر العربية ، ويتلخص فيما يلي :

- ١ - بحر الهند بحر مفتوح لجميع الأمم ، لا يعترض أحد أحدا . وأفاد كثيرون من هذه الحرية الممنوحة للكل بلا استثناء . لكن
 - ٢ - اختص معاملة الصين بالنقل والتجارة حتى جاوة وشمطرة وملاقة وبأسفار نادرة في المحيط الغربي .
 - ٣ - اكتفى أهل الهند وسيلان ومعاملة تحت الريح بخليج البنغال وبأسفار قليلة في المحيط الغربي .
 - ٤ - وانفرد العرب والفرس بالمحيط الغربي وخليج العرب وبحر القلزم وبأسفار قليلة الى بحر الزنج والمحيط الشرقي .
 - ٥ - وبقي معاملة الزنج أسيدا في بحر الزنج حتى سفالة وجزيرة القمر ، ونادرا ما يسافرون الى جزيرة العرب أو غيرها .
- بالتالي أدت الحملات الصينية الى قيام سلم بحري دائم في بحر الهند ، والى قيام اتفاق ضمني مبني على الأمر الواقع ، حفظ مصالح جميع البلدان الساحلية .

ثالثا - نصوص ماهيوان عن هرموز وظفار وعدن ومكة

أ - بلاد هرموز (١١) :

إذا انطلقت السفينة من بلاد كولي (كاليكوت) ، واتجهت الى الشمال الغربي ، تصل الى بلاد هرموز بعد سفر خمسة وعشرين يوما بريح مولة (١٢) . وتقع عاصمة البلاد قرب البحر وعلى سفح الجبال .

وتأتي الى هرموز سفن من جميع البلدان . ويجمع اليها تجار أغراب يسافرون في البر ، ويذهبون جميعا الى السوق ويشتركون في البيع والشراء . لذلك أهل هذه البلاد أثرياء (١٣) .

ويدين ملك هرموز وأهلها بالاسلام . وهم وقورون ودقيقون وراسخو الايمان . يصلثون خمس مرات في اليوم ، ويتوضؤون ويصومون . وتقاليدهم طاهرة وشريفة . وليس لديهم أسر فقيرة . وإذا افتقرت أسرة من أسرهم ، وهبوا لها الثياب والغذاء والمال ، وأقالوا عثاها . وأوصالهم ووجوههم نقية ووسيمة ، وبنيتهم قوية ، وشكلهم جميل . وثيابهم وملابس رؤوسهم حسنة ومتميزة وأنيقة . يطبقون مبادئ الاسلام في زواجهم ودفن موتاهم .

وإذا أراد رجل منهم أن يعقد زواجا على امرأة ، أرسل وسيطا يحدد بنود الاتفاق بين الطرفين . ثم تقيم أسرة العريس حفلة تدعو إليها الشيخ - ينفذ الشيخ أصول الشرع في الزواج - والمهتمين بالزفاف والوسيط والأقارب المسنين . وتخبر الأسرتان بعضهما بعضا عن أصلهما ونسبهما لثلاثة أجيال . ومتى أنجز توقيع وثائق الزواج ، يحدد يوم تنفيذ العقد ، فإذا لم ينفذ ، اعتبرت السلطة النكول عنه زنى واقتضت من المذنب .

وإذا توفي رجل منهم ، البسوه ثوبا أبيض ، ثم أخذوا إبريقا مليئا بالماء النظيف ، وغسلوا جثمانه من الرأس الى القدمين مرتين أو ثلاث مرات . وبعد تطهيره ، يملأون فمه وأنفه بالمسك والكافور . ثم يكفونونه ويضعونه على محمل ويدفونونه .

ويبنى القبر من مداميك حجارة ، ويفرش في أسفله خمسة أو ستة تسونات (ستة انشات تقريبا) من الرمل النظيف ، وينزلون الجثمان وحده فيه ، ثم يسقونونه بالحجارة ويردمون ترابا فوقه .

ويستخدم أهل هرموز السمن في غذائهم ، ويخلطونه ويطحنونه مع طعامهم ويبيمون في الأسواق لحم الغنم مشويا وغيره من اللحوم ، وفرايح مشوية وفطايرو هرايس وجميع مأكلات الحبوب . ولا تطبخ بعض الأسر القليلة العدد المؤلفات من شخصين أو ثلاثة ، بل تشتري طعامها من السوق .

ويسك ملكها عملة فضية تسمى دينارا ، قطرها ستة فئات (سبع انش) وعلى ظهرها كتابة . ووزنها أربعة فئات (٠,٠٤٧٩ أونصة) ، وتداولها عام .

ويكتبون خطوطهم بالأحرف العربية . وتضم أسواقهم جميع أنواع المخازن ، وفيها جميع أصناف السلع . لكن ليس لديهم خمرات ، لأن من يشرب الخمرة يقضي القانون بأعدامه .

ويتفوق فيها الموظفون المدنيون والعسكريون والأطباء والمنجمون على أمثالهم في البلدان الأخرى . وفيها خبراء في جميع الفنون والمهن .

ولا شيء غير مألوف في شعورياتهم وبهلوانياتهم ، سوى تسلق الماعز عمودا خشبيا . فهذا المرض طريف الى أقصى حد . ويستعملون فيه عمودا يبلغ طوله حوالي شغ واحد (١٠ أقدام وانشان) . ولا يتسع رأس العمود الا لوضع أظلاف الماعز الأربعة . ويركزون العمود في الأرض ، ويشبونه . ثم يقود رجل جديا أبيض ، ويصفق بيديه ، وينشد أغنية رتيبة ، فيشب الجدي على دق الطبل ويقترب من العمود .

وبعد ذلك ، يضع الجدي قائمته الأماميتين على العمود ، ثم يقفز بسرعة ويضع قائمته الخلفيتين عليه . عندئذ ، يتناول الرجل عمودا آخر ، ويميله قدما قائم الجدي ، فينقل الجدي قائمته الأماميتين ويضعهما على رأس العمود المائل ، ويرفع قائمته الخلفيتين بمنجلة ويثبت الرجل هذا العمود الثاني . فيصبح الجدي واقفا على أعلى العمودين ،

ويعرض وضعات ويقوم بحركات رقص ، ويتناول الرجل عموداً ثالثاً • ويضيف خمسة أو ستة أطوال متتالية حتى الأعلى فيزيد الارتفاع حوالي شئ واحد (أي يصبح تقريباً ٢٠ قدماً) • ومتى انتهى الجدي من الرقص ، يقف على العمود الأوسط الذي يدفعه الرجل ويتلقى الجدي بين يديه •

ثم يأمر الجدي أن ينبطح على الأرض ، ويتظاهر بالموت ، فيفعل • ويأمره أن يمد قائمته الأماميتين ، فيمدهما ، ثم قائمته الخلفيتين ، فيطيع أيضاً •

عندئذ يأتي رجل يجبر وراءه حماره الأسود المريض الذي يبلغ علوه حوالي ثلاثة شيعات (٣٦،٧ انش) • ويعرض المأبأ بارعة بطرق شتى ، ثم يطلب من أحد الحضور أن يأخذ منديلاً ويطويه عدة مرات ويعصب به بشدة عيني حماره • ويطلب من رجل آخر أن يضرب الحمار خلسة على رأسه ويختبئ بين المشاهدين • بعد ذلك ، ينزع الرجل العصاة عن عيني الحمار ويطلب منه أن يفتش عن الشخص الذي ضربه على رأسه • فهما كان عدد الجمهور كبيراً ، يذهب الحمار رأساً إلى الرجل الذي ضربه ، ويشير إليه • فهذه اللعبة من أعجب الأمور •

وينطوي مناخ هرموز على فصل بارد وفصل حار • وتتفتح الزهور في الربيع ، وتتساقط الأوراق في الخريف • ويحصل صقيع عندهم لكن لا تثلج • ومطرهم نادر لكن ندامهم غزير •

وعندهم جبل واحد كبير ، تؤخذ من سفوحه الأربعة أربعة مواد • فمن أحد السفوح يستخرج ملح يشبه ملح البحر ، لونه أحمر • ويقتلع أهل هرموز قطع الملح بمجرقة حديد مثلما تقتلع العجارة • ويزن بعضها ٣٠ أو ٤٠ شين (٣٠ شين = ٤ ، ٣٩ ليبرة) • ولا رطوبة في هذا الملح ويطحن مسحوقاً قبل استهلاكه • ويؤخذ من السفح الثاني تراب أحمر لونه كلون الزنجفر • ويمطي السفح الثالث تراباً أبيض كالكلس تطرش به الجدران • وفي السفح الرابع تراب أصفر يشبه لونه نبات الكركم •

في جميع الأحوال ، يشرف مسؤولون على مقالع ذلك الجبل • ويأتي التجار من جميع الأقطار لشراء هذه المواد وبيعها •

ومن محاصيل أرضهم الرز والقمح لكن بمقادير ضئيلة • ويشريان أيضاً من أماكن متفرقة ، وينقلان إلى هرموز حيث يباعان بأسعار زهيدة إلى أقصى حد •

وعندهم من الثمار والخضار ، الجوز واللوز والصنوبر والرمان والأعشاب والدراق المجفف ، والتفاح والتمر والبطيخ الأخضر والخيار والبصل والكراث والقفلوط والثوم والبطيخ الأصفر وغيرها • ويكثر عندهم الجزر الأحمر ، ويبلغ حجمه حجم جذور النيلوفر • والبطيخ الأصفر كبير جداً وعلوه بعضه ٢ شيع (٤ ، ٢٤ انش) • وقلب جوزهم أبيض • وقشره رقيق يكسر باليد وطول حبة الصنوبر حوالي تسون واحد (١،٢ انش) •

واعنابهم ثلاثة أو أربعة أصناف • يشبه أحدها التمر الجاف ، ولونه أرجواني • والصنف الثاني بحجم بزره النيلوفر ، لا بزره فيه ويجفف • والصنف الثالث بحجم حبة الفاصولياء البيضاء ولونه أبيض • ويشبه لوزهم الجوز • وهو مروءس وطويل وأبيض ، وللبه نكهة الذ من نكهة الجوز • وحجم رمانهم بحجم كأس شرب الشاي • وحجم تفاحهم بحجم قبضة اليد ، وهو لذيذ وله أرج •

والتمسور الفارسية عندهم على ثلاثة أصناف أيضا • يسمى النوع الأول الدشب ، وحبته بحجم الابهام وعجوته صغيرة • ويربى مثل سكر النبات ، وحلاوته عالية جدا ، فلا يستساغ أكله • ويهرس النوع الثاني ويحول الى ٢٠ أو ٣٠ قطعة كبيرة ، وله طعم مثل طعم البرسيمون المجفف الجيد والتمر الممتاز • ويشبه النوع الثالث العناب ، الا أنه أكبر منه ومذاقه حامض ويقدم علفا للحيوانات •

وتجلب الى هرموز جميع السلع النفيسة من جميع الجهات •

ولديهم يواقيت زرقاء وحمراء وصفراء ، والذراخ والزمرد وجواهر « عيون القط » والماس واللؤلؤ الكبير بقدر حبة الايدع ووزنه شين واحد وفنان أو ثلاثة (٦٩ قمحة) والمرجان - عتود وأحسان وجذوع - والعنبر الأصفر وحب العنبر وخرز المسايح ، والعنبر المائع والعنبر الأسود (الأصهب) وأوانسي الشب والكريستال وعشرة أصناف من قطع المخامل المطرزة والمزهرة (طول زئبرها فن أو فنان ، طولها شنفهان والمرض شنف واحد : ١ فن = ١٠ انش ، ١ شنف = عشرة أقدام وأنشان) ، ونسيج صوف من جميع الأصناف ، والسحل ، واللباد ، والكريب ، والكريب المزاهر ، والشاش المزاهر ، وجميع أنواع المتاديل الأجنبية المطرزة بالحرير الأزرق والأحمر وغيرها • وتباع كل هذه السلع في هرموز • وعندهم كثير من الابل والخيول والبغال والثيران والماعز •

وماعزهم أو شتمهم أربعة أجناس • الجنس الأول ضخم الالية ، ويزن الحيوان الواحد منه ٧٠ - ٩٠ شين (٩٢ ليبرة) ، ويزيد عرض اليته عن شيع واحد (١٢ ، ٢ انش) ، وتنجر على الأرض ، وتزن أكثر من ٢٠ شين (٢٦٣ ليبرة) • وللجنس الثاني ذنب كذنب الكلب ، ويشبه ماعز الجبل ، ويزيد طول اليته عن شيعين (٢٤ ، ٢ انش) • والنوع الثالث المنز الناطح ، وعلوه شيعان ٧ أو ٨ تسون (٣٣ انش) • وشعره طويل وينجر على الأرض في مقدمته ، وهو نظيف في مؤخرته • ويشبه برأسه ووجهه وعنقه وجبهته الغنم • وتنمك قرونها وتستدير نحو جبهته ، ويعلق بها جرس حديد صغير يسمع صوته عند مشي الحيوان • ويتهج هذا الجنس بطبيعته عندما يناطق • ويربى هواة النوادر في بيوتهم ليناطح ماعز غيرهم ويأمنون عليه بالمال •

ويعيش في بلاد هرموز نوع من الحيوان يسمى الوشق • وحجمه بحجم القط الكبير • وجسمه مرقط تماما كذيل السلحفاة والذراخ • وأذناه مروستان وسوداوان • وهو وحشي لكنه لا يؤذي • وإذا رآته الأسود أو الفهود أو غيرها من الوحوش سجدت أمامه على الأرض لأنه ملك الحيوانات •

واخذ ملك هرموز مركباً ايضاً ، وحمله أسوداً وزرائف وخيولاً ، ولآلىء وحجارة كريمة
وغيرها ، وذكرى لعرش الصين مكتوبة على ورق من ذهب . وأرسل رسله الذين صحبوا
مراكب الكنوز التي بعث بها الامبراطور ، وكانت عائدة الى الصين من المحيط الغربي ،
وذهبوا الى عاصمة الصين وقدموا هداياهم .

٢ - بلاد ظفار (١٤) :

اذا انطلقت السفينة من كولي (كاليكوت) ، وسارت في الاتجاه الشمالي الغربي بريح
مoule ، تصل الى ظفار بعد مضي عشرة ايام بلياليها (١٥) . وتقع هذه البلاد قرب البحر
وعلى سفح الجبال ولا تمتلك اي مدينة مسورة ولا ارباضاً وتحدها الجمة في جنوبها الشرقي ،
وسلاسل الجبال في شمالها الغربي .

ويدين ملكها وجميع أهلها بالاسلام . وأوصال رجالها طويلة وعريضة ، وقوامهم
فارح وبدين . ويمتازون بصدق وعودهم .

ويتعمم ملكها بعمامة بيضاء نفيسة اجنبية ، ويرتدي عباءة تغطي رأسه ، مطرزة
بالحرير النفيس ، ومزهرة برسوم عرضها عرض الابهام ، أو يلبس ثوباً مطرزاً بالذهب .
وينتعل جزمات اجنبية أو أحذية جلدية مروسة ومسطحة المقدمة .

ويجلس الملك في محفة أو يركب جواداً اذا اراد التجول في المدينة . وتتقدمه وتتبعه
صفوف من الفيلة والابل وفرق الخيالة ، وجنود مشاة يحملون سيوفهم ودروعهم . ويسير
الجميع في حشد كثيف ينفخون في الصفارات والمزامير .

ويغطي أهل البلاد رؤوسهم بالمصائب ، ويرتدون ثياباً طويلة ، وينتعلون الحزم أو
الأحذية .

وفي يوم العبادة (الجمعة) ، تتوقف التجارة في الأسواق قبل الظهر . ويتوضأ جميع
الناس ، رجالاً ونساءً ، كباراً وصغاراً . ثم يتناولون ماء الورد أو العود الثقيل والزيوت ،
ويمسحون بها وجوههم وأوصالهم . ويرتدون ثياباً نظيفة مفسولة من فترة قصيرة .
ويأخذون مبخرة فخار صغيرة ، ويشعلون شيثاً من العود الثقيل والصندل والعنبر وغيرها من
البخور ، ويضمونه في المبخرة ، ويبخرون ثيابهم وأوصالهم . ثم يذهبون الى الجامع
ليتعبدوا . ويعودون الى منازلهم بعد الصلاة مباشرة ، فينتشر عبير عطرم في أزقة الأسواق
التي يمشون فيها ، ويبقى بعض الوقت .

ويطبق أهلها الأعراف الاسلامية في طقوس زواجهم ودفن موتاهم .

وتنتج أرضهم اللبان (١٦) . وهو في الحقيقة صمغ شجر يشبه شجر الدردار ، الا
أن ورقه شوك وطويل . ويجرح أهل ظفار هذا الشجر ويجمعون نسغه ويبيعونه .

وبعد ما وصلت مراكب الكنوز الصينية الى ظفار ، وتمت تلاوة الارادة الامبراطورية
وتقديم الهدايا الصينية ، أرسل ملكها رسله الى جميع الجهات ليخبروا أهل بلاده بأن يأتوا

باللبان ودم الأخوين (١٧) والقاطر والمر والميعة والاصطرك السائل . فجأؤوا ليقايضوها
بنسيج الحرير القنبي والأواني الخزفية وغيرها من السلع الصينية .

ويشبه مناخ هذه البلاد مناخ الشهر القمري الثامن والتاسع ، فلا برد فيها البتة .

ويتوفر في هذه البلاد الأرز المقشور وغير المقشور والقمح والقطاني والذرة البيضاء
والصفراء ، بزور القنب ، وجميع أنواع الخضار والقرع . وعندهم ثيران وماعز
وخيول وحمير وقطط وكلاب ودواجن وبط .

ويأوي النعام الى جبالهم . ويصطاده بعض السكان ويبيئونه . ولهذا النعام
جسم عريض وعنق طويلة . وهو يشبه الكركي (الفرنوق) . ويبلغ علو رجله ثلاثة أو
أربعة شيعات (٣ = ٧ ، ٣٦ انشاً) . وله في كل رجل أصبعان فقط . ويشبه ريشه
وبر الجمل . ويأكل البازلا الخضراء وما يشاكلها . ويمشي مشية الابل ، لذلك يسمى
أحياناً الدجاجة الجمل .

أما ابلهم فبنسب واحد ، وعندهم ابل بنسامين . ويركب جميع الناس الابل عندما
يذهبون الى الأسواق . وإذا أشرفت ابلهم على الهلاك ، ذبحوها وباعوا لحمها .

ويسك الملك عملة ذهبية تسمى تنكا ، وزن القطعة الواحدة منها شينين (٢٣٩٨٣ ،
ليبيرة) . وقطرها تسون واحد وخمسة فئات (١٨ انش) . وعلى أحد وجهيها صورة
إنسان وعلى الوجه الآخر كتابة . ويسك أيضاً عملة نحاسية صغيرة ، وزن القطعة منها
ثلاثة ليان (١ ، ٧ قمعة) وقطرها أربعة فئات (٤٨ انش) من أجل الصفقات التجارية
البسيطة .

وفي اليوم الذي غادر مبعوث الصين ظفار ، بثت ملكها بزعيم حمل لبانا ونعاماً وأشياء
أخرى ، وأبحر في مركب الكنوز ليقدم الاتاوة لبلاط الصين (١٨) .

٣ - بلاد عدن (١٩) :

إذا أقلعت السفينة من بلاد كولي (كاليكوت) ، واتجهت الى الغرب ، تصل الى
عدن بريح مولة في غضون شهر قمري (٢٠) . وتقع هذه البلاد قرب البحر وتبتمد كثيراً عن
الجبال .

وعدن غنية ومكتظة بالسكان ، ويدين جميع أهلها بالاسلام ، ويتكلمون اللغة
العربية ، ويميلون الى الفطرسية .

ولديهم جيش قوي قوامه سبعة آلاف أو ثمانية آلاف رجل بين خيالة ورجالة ، حسني
التدريب . اذن هذه البلاد منيعة جداً وتخشاها الدول المجاورة لها .

وفي العام التاسع عشر من حكم يونغ لو (٢١) ، أمر هذا الامبراطور أن يحمل « لي » ،
مبعوثه العظيم وكبير الخصيان ، وغيره مرسوماً سامياً ، ويمنح ملك عدن وزعماءها كسوة

وعمامة • فلما وصلوا الى سومنتالا (٢٢) ، انقسم الأسطول الصيني ، وقصد الخصي شو عدن وبامرته مراكب كنوز عديدة ، وبلغها •

وعندما سمع ملك عدن بوصول المبعوث الصيني ، خرج الى الشاطئ ويصعبه أعيان كبار وصغار ، واستقبله ، وقبيل المرسوم الأمبراطور ومُر بالهدايا الصينية ، وأقام له حفلة ترحيب في قصره بكل احترام وتواضع (٢٣) •

وبعد الانتهاء من تلاوة الارادة الأمبراطورية ، أصدر ملك عدن أمراً الى أهل بلاده يسمح فيه لمن يمتلك سلماً ثميناً أن يبيعهما أو يقايضها • وهكذا استطاع الصينيون أن يشتروا الجواهر الكبيرة المسماة « عيون القطر » (٢٤) ، التي تزن الواحدة منها حوالي شينين (١١٥ قمعة) وجميع أنواع اليواقيت والحجارة الكريمة النادرة واللآلئ الضخمة ، وكثيراً من جذوع شجر المرجان التي يبلغ طولها شيعين (٢٤ أنش) • وسلاوا خمسة صناديق بأغصان المرجان وأشياء أخرى مثل العنبر الأشهب وماء الورد • وابتاعوا زرائف وأسوداً وحمر الزرد ونموراً مرقطة ونعائم وحماماً أبيض ، ونقلوا جميع ذلك الى الصين •

ويتمتع ملك عدن بعمامة ذهبية ، ويرتدي ثوباً أصفر ، ويتمنطق بمنطقة مرصعة بالجواهر • وعندما يحل يوم الصلاة (= الجمعة) ويذهب الى الجامع ، ليصلي ، يبدل هندامه ، ويمسح رأسه بمصاصة بيضاء ناعمة أجنبية ، ويضع فوقها منديلاً مطرزاً بالذهب • ويرتدي ثوباً أبيض • ويتجه الى الجامع راكباً عربية وتصحبه تجريدة من الجنود •

ولكل من أعيان عدن عمامة وثياب خاصة حسب مكانته الاجتماعية • ويختلف لباس الرجال في هذه البلاد عن لباس النساء • فالرجال يتممون ، ويرتدون سحلاً من القطن أو ثوباً من الصوف أو من الحرير القطني المطرز الأنيق أو أمثالها من الأكسية • ويلبسون بأرجلهم جزماً أو أحذية •

أما النساء فيرتدين كساء طويلاً ، ويضمن صفاً من الحجارة الكريمة واللآلئ حول أعناقهن وعلى أكتافهن ، فيشبهن الهة الرحمة كوان يين بلباسهن • ويعلقن بأذانهن أربعة أزواج من الدوائر الذهبية المرصعة بالحجارة الثمينة • ويلبسن خواتم في أصابع أرجلهن وينظفن رؤوسهن بخمار حرير مطرز لا يظهر منه الا وجههن •

وجميع من يصوغ حلى خالصة من الذهب والفضة ويرصمها ، يصنع أروع وأدق المصاغات التي ليس لها مثيل في العالم •

وعندهم أسواق وحمامات عامة ومطاعم ومخازن تباع حريراً وأقمشة حرير وكتباً وسائر السلع • وهذه كلها متوفرة لهم •

ويسك الملك عملة من الذهب الأحمر تسمى فولولي (٢٥) ، وتزن القطعة منها شين واحداً (٥٦ ، ٥٥ قمعة) ، وترى على ظهرها كتابة واضحة • ويسك أخرى من النحاس تسمى فلوساً من أجل دفع ثمن الصفقات الصغيرة •

ومناخ هذه البلاد حار دوماً مثل مناخ الشهر القمري الثامن والتاسع •

ويحدد أهل عدن الأيام والشهور بلاكبس شهر ، ويقسمون سنتهم الى اثني عشر شهراً . وليس لديهم أشهر طويلة وأشهر قصيرة . ومتى رأى أولو الأمر منهم الهلال في أحد الليالي ، بدأ أول الشهر من اليوم التالي . الا أن تواريخ بدء الفصول الأربعة ليست ثابتة .

ولديهم علماء هيئة يحسبون بدء الفصول . فيحددون مثلاً أحد الأيام لبدء الربيع ، فتتفتح الأزهار فعلاً في ذلك اليوم . ويميّنون أحد الأيام لمطلع الخريف ، فتساقط أوراق الأشجار فيه . ويحددون بدقة أوقات حدوث الظواهر الجوية والبحرية ، مثل الكسوف والخسوف والمد وهبوب الرياح وهطل المطر والبرد والحر .

أما فيما يتعلق بالأطعمة والأشربة ، فمندم جميع أنواع دقيق الرز والقمح . ويخلط أناس كثيرون منهم الحليب والقشدة والسمن والسكر والفسل وياكلون هذا المزيج .

ويتوفر لهم الأرز المقشور وغير المقشور وأصناف الفاصولياء والحبوب والشمير والسمن وسائر الخضار . أما الثمار ، فمندم منها أصناف مثل التمر الفارسية والصنوبر واللوز والتفاح والرمان والدراق والمشمش والزبيب والجوز .

ولديهم فيلة وابل وحمبر وبغال وثيران وماعز ودجاج ويط وقطط وكلاب . لكن ليس لديهم خنازير أو أوز . وليس لفنهم قرون ، وصفوفه أبيض ، وعلى رأسه هلبتان من الصوف الأسود تشبهان خصلتي الشعر على رأس الطفل الصيني - ، وله كيس تحت العنق مثل الثور . وصفوفه قصير مثل الكلاب . وذنبه كبير بقدر طست الفسيل .

وتبنى منازل أهل عدن بمداميك الحجارة ، وتسقف بالأجر والتراب . وتشاد أحياناً ثلاثة طوابق من الحجارة يبلغ علوها أربعة أو خمسة شغفات (٤ = ٤٠ قدماً و ٩ أنشات) . وقد يصنمون ميكلًا خشبياً للطوابق ، يأخذونه عندئذ من الصندوق الأحمر المحلي .

وعندهم من الأشجار والنبات ورد مام الورد وزهور المغنوليا وكرمة الزبيب الأبيض الخالي من البزور .

ولديهم الحمر المعلقة والنمام الأبيض المرقط وغنم بلا قرون ضخمة الالية . وتشبه الحمر المعلقة البغال ، وجسمها ووجهها أبيضان . وتظهر خطوط سوداء دقيقة جداً عند حاجبيها ثم تنتشر على جميع جسمها حتى حوافرها . وتتخذ هذه الخطوط شكل أشرطة متباعدة ، وتبدو وكأن التخطيط الأسود قد رسم فوق الجسم رسماً . وللنمام خطوط سوداء مثل خطوط الحمر الوحشية .

وللزرافة قائمتان أماميتان يزيد طولهما على تسعة شيعات (١١٠ انش) ، وقائمتان خلفيتان طولهما حوالي ستة شيعات (٧٣ انش) . وتحمل الرأس رقبة طويلة طولها شغ واحد وستة شيعات (١٦ قدماً و ٣ أنشات) . ولا يستطيع الإنسان أن يمتطيها لأن

مقدمتها عالية ومؤخرتها منخفضة • ولها على رأسها قرنان من اللحم ، ولها ذنب ثور ، وجسم غزال • وفي حافرها ثلاث أصابع ، وفمها رقيق مسطح • وهي تأكل رزاً غير مقشور وفاصوليا وفطائر دقيق •

ولأسدهم جسم يشبه جسم النمر في الشكل ، ولونه أصهب ، بلا تخطيط • ورأسه كبير ، وفمه عريض • ويستدق ذنبه تدريجياً حتى نقطة يكتسي فيها بكتلة من الشعر الأسود الطويل ، مثل الهلبة • ويشبه صوت زئيره الرعد • وعندما تراه سائر الحيوانات تنبطح على الأرض ولا تجرؤ على النهوض • فهو حقاً ملكها •

وكان ملك عدن ممتناً للطف الإمبراطور • فصنع نطاقين من الذهب مرصعين بالجواهر ومندبلاً ذهبياً مرصعاً باللآلئ والعجارة الثمينة ، إضافة إلى اليواقيت وغيرها من العجارة الكريمة وبوقين محليين ، وتذكار للعرش مكتوب على ورق من ذهب • وقدم جميع هذه الهدايا للإمبراطور الصين •

٤ - بلاد المربع السماوي (٢٦) أي مكة :

هذه البلاد بلاد مكة • إذا انطلقت السفينة من كولي (كاليكوت) ، وسارت في الاتجاه الجنوبي الغربي ، تصل ، بعد مضي ثلاثة أشهر قمرية ، إلى بندر البلاد الذي يسمى جدة • وفي جدة زعيم كبير يديرها • ويذهب المرء إلى الغرب (الصحيح إلى الشرق) ويسير يوماً من جدة ، فيصل إلى المدينة التي يسكنها الملك (٢٧) وتدعى مكة •

ويدين أهلها بالإسلام • فقد قام فيها رجل قديس عرض معتقده ونشر تماثيله فيها • ولا يزال أهل هذه البلاد حتى الآن يطبقون مبادئ الإسلام في أعمالهم ، ولا يجيزون لأنفسهم أن يحيدوا عنها قيد شعرة •

وهم طوال القامة ، أقوىاء البنية ، وسيمواهيئة ، ولون أوصالهم ووجوههم ضارب إلى اللون الأرجواني الكامد جداً •

ويتمتع الرجال ، ويرتدون ثياباً طويلة ، ويلبسون أحذية جلدية بأرجلهم • وتلبس النساء الحجاب ، ولا يشاهد أحد وجوههن •

ويتكلمون اللغة العربية • ويحظر قانون البلاد شرب الخمر • وتقاليدهم سلمية ورائعة • وليس عندهم أسر فقيرة • يطبقون جميعاً مبادئ دينهم • ولا يخالف القانون إلا أناس قلائل • فهم يعيشون في الحقيقة في أسد بلاد •

ويطبقون أصول الدين في طقوس الزواج ودفن الموتى •

وإذا استأنف المرء السفر نصف يوم ونيفاً ، وصل إلى حرم البيت السماوي ، واسمه الكعبة •

ويحيط به جدار له ٤٦٦ باباً ، وعلى جانبي الأبواب ، ترتفع عواميد مصنوعة من
اليشب بكاملها وعددها ٤٦٧ عموداً ، منها ٩٩ في الواجهة ، و ١٠١ في الخلف ، و ١٣٢
على اليسار ، و ١٣٥ على اليمين .

وقد بُني البيت بمداميك من خمسة أحجار ملونة . وشكله مربع وأعلاه مسطح .
وفي داخله تتألف الأعمدة من خمسة أسهم كبيرة من العود الثقيل ومن رف من الذهب الأصفر .
وقد بنيت كل الجدران من غضار ممزوج بماء الورد والمنبر الذي يفوح منه عبير دائم .
وتغطي البيت كسوة من الحرير .

وفي كل سنة ، في اليوم العاشر من الشهر الثاني عشر القمري ، يأتي مسلمون غرباء
- بعد سفر طويل يستغرق سنة أو سنتين في حالات قصوى - ويحجون البيت ويصلّون
ليه . ويقتطع كل حاج قطعة من الكسوة تذكراً قبل أن يعود إلى بلده . وعندما تخلص
الكسوة توضع كسوة جديدة محلها تجهز من قبل . ويحدث ذلك عاماً بعد عام على مر
الزمن .

ويقع قبر اسماعيل على يسار البيت ، وهو من أولياء الله . وقبره مصنوع كله من
الزمرد الأخضر . وطوله شغ واحد وشيعين (١٣ قدماً وأنشان) ، وعرضه ثلاث شيعات
(٣٦٧ انش) وعرضه خمس شيعات (٦١٢ انش) . ويحيط بالقبر جدار مبني من
مداميك من التوباز الأرجواني يبلغ علوه خمسة شيعات ونيفاً (٦١٢ انش) .

وبنيت أربع مآذن في زوايا البيت الأربع . ويصعد المؤذنون في أوقات الصلاة إليها وينادون
على الصلاة ويؤذنون . وتقع أروقة الأئمة الأربعة على جانبي الحرم على اليمين وعلى
اليسار . وهذه الأروقة مبنية أيضاً من مداميك حجارة ومزخرفة على أجمل وجه .

أما مناخ هذه البلاد فعار في الفصول الأربعة مثل الصيف . وليس فيها مطر ولا برق
أو صقيع أو ثلج . إلا أن الندى غزير جداً في الليل ، وتعتمد جميع النباتات والأشجار
عليه في حياتها . ولو وضع المرم وعام فارغاً في الليل وأبقاه حتى الفجر ، فسوف تبلغ فيه
سماكة الماء ثلاث فئات (٣٠ انش) .

أما فيما يختص بمحاصيل الأرض فالأرز والحبوب نادرة ، ويزرع جميع الأهالي الأرز والقمح والدخن
واليقطين والغضار والبطيخ الأخضر والأصفر ، ولا بد من شخصين أحياناً لنقل البطيخة
الواحدة . وعندهم أيضاً نوع من الشجر زهره مفتول ، يشبه شجر التوت الكبير في
الصين ، وعلاه شغ أو اثنتان (شغ = ١٠ أقدام وأنشين) . ويظهر هذا الشجر مرتين
في العام . ويعمر طويلاً قبل أن يبيس . ومن محاصيلهم اللفت والتمر الفارسي والرمسان
والفتاح والاجاص الكبير والدراق . ويوزن بمضه أربعة شينات أو خمسة (٤ = ٢ره
ليبيرة) .

ولديهم كثير من الابل والغنم والحمير والبغال والثيران والماعز والقطط والكلاب
والدواجن والاوز والبط والحمائم . ويوزن بعض الدجاج والبط أكثر من عشرة شينات
(١٠ = ١٣١ ليبيرة) .

وعندهم ماء ورد وعنبر وزرائف واسودونعام وغزلان ووشق وأصناف الحجارة
الكريمة واللآلى والمرجان .

ويسك الملك من الذهب عملة تنكا الشائعة في التداول . ويبلغ قطر القطعة الواحدة
منها سبع فئات (٨ رانش) ، ووزنها شين واحد (٣٧٣ غرام) . وإذا قارناها بذهب
الصين فهي أنقى منه بنسبة ٠٠,٠٢٠ .

وإذا ذهب المرء الى جهة الغرب ، وساريوماً واحداً ، وصل الى بلدة اسمها المدينة
(الاتجاه والمسافة خطأ : ٣٠٠ ميل وعشرة أيام) . وفيها قبر النبي محمد . ويرتفع من
القبر حتى اليوم ليلاً نهاراً ، نور ساطع ، يخرج من أعلاه ويدخل في السحاب . وتقع
وراءه بئر فيها ماء عذب ، تسمى زمزم (زمزم في مكة لا في المدينة) . يأخذ السفار هذا
الماء ويختزنونه في مراكبهم . فإذا أصابهم أعصار في البحر ، رشوا منه فوق الماء ، فتسكن
الريح والأمواج .

وفي العام الخامس من حكم الإمبراطور هسوان ، وصل أمر من البلاط يأمر المبعوث
الرئيسي شنغ هو كبير الخصيان أن يذهب الى جميع البلدان الأجنبية ليتلو أوامر الإمبراطور
ويسلم هداياه .

وعندما وصل قسم من الأسطول الى كاليكوت ، لاحظ كبير الخصيان هونغ أن سفار
مكة يصلون الى كاليكوت ، فاختر ترجماناً وسبعة سفراء آخرين ، وأرسلهم الى مكة مع
حمل من المسك وأصناف الخزف وأشياء أخرى . وصعد المبعوثون في مركب مكة وقصدها .
وأستغرقت سفرتهم سنة كاملة ذهاباً وإياباً .

وأشترى الصينيون جميع أصناف الحاجات والنفائس ، منها الزرائف والأسود والنعام .
ثم انهم رسموا صورة دقيقة للحرم الشريف وعادوا الى عاصمتهم بكين .

وأرسل ملك بلاد مكة مبعوثين حملوا معهم سلماً محلية ، ورافقوا المبعوثين الصينيين
السبعة ، الذين جاؤوا الى مكة ، وقدم سفراء مكة هداياهم الى البلاط الصيني في الصين . «

رابعا - أقوال ماهوان عن العرب والمسلمين خارج جزيرة العرب :

أ - في بلاد كاليكوت (٢٨) :

« وفي خدمة الملك زعيمان مسلمان يديران شؤون البلاد .

وتدين أكثرية أهل هذه البلاد بالاسلام . وعندهم عشرون أو ثلاثون مسجداً يؤمونها
للصلاة مرة في الأسبوع . ومتى حل يوم الصلاة ، تصوم كل الأسرة ، وتتوضأ ، ولا تعمل
شيئاً آخر . ويذهب الرجال والشباب الى الجامع ليصلثوا قبل الظهر وبعده . ويتفرقون
بعد صلاة الفجر ، ويعودون الى منازلهم . ثم يزاولون أعمالهم التجارية ويديرون شؤونهم
البيئية .

- ومؤلام الناس شرفاء وأهل للثقة • ويتميزون بأناقتهم ونعمتهم ولباقتهم •
- وتلقى الزعيمان المسلمان ترقية وهبات من بلاط البلاد الوسطى (الصين) •

ب - في جزر مالديف ولاكديف (٢٩) :

- وفي بلاد نيه كان (مالديف ولاكديف) السلطان والزعماء والسكان مسلمون •
- وعاداتهم طاهرة وممتازة • وبالتالي ، يطبقون حدود دينهم ••• ويتقيدون بمبادئه في طقوس الزواج والمآتم •

ج - في كشي (٣٠) :

- وفي هذه البلاد خمس فئات من السكان ••• الفئة الثانية المسلمون ••• وتتبع كل فئة طقوساً خاصة بها في الزواج والمآتم حسب معتقداتها الدينية •

د - في جزيرة شمطرة :

- وفي سيموديرة العادات طاهرة وشريفة ، ويشبه كلامهم وكتاباتهم وزواجهم ومآتمهم ولباسهم ، ما هو شائع في ملاقة (٣١) •

- ويشبه كلام هذه البلاد - ناكور - وعاداتها ما هو شائع في ملاقة (٣٢) •

- والعادات في هذه البلاد - عازوه - طاهرة وبسيطة • وطقوس الزواج والمآتم وسائر النواحي شبيهة بما هو شائع في جاوة وملاقة (٣٣) •

- وتسكن ألفا أسرة ونيف في هذه البلاد - لمبري - وجميعهم مسلمون وشرفاء جداً وأذكياء ••• وملكهم مسلم أيضاً (٣٤) •

هـ - في بلاد ملاقة :

- وملك هذه البلاد وسكانها مسلمون ، يصومون ، ويكفرون عن ذنوبهم ، وينشدون المدايح النبوية (٣٥) •

و - في بلاد جاوة :

- في هذه البلاد ثلاث طبقات • احدها طبقة المسلمين (٣٦) •

هذا ما ورد على لسان ماهوان عن العرب والمسلمين في مطلع القرن الخامس عشر وهو غيظ من فيض • ففي المصادر الصينية الأخرى المزيد من هذه الأخبار التي تدل على انتشار حضارتهم وتقبل الشعوب لها • وهذه ناحية جديدة بالاهتمام والدراسة ومحاولة وصل الماضي بالحاضر •

ابراهيم خوري

□ العواشي :

٤ - يعود رهمانج فاسكوداغاما الى عام ١٤٩٨ ، وانتهاء ابن جزى من تدوين رحلة ابن بطوطة الى ١٣٥٦ (تحفة النظائر في فرائب الامصار وجانب الاسفار) ، وكتاب وانغ - تا - يو وان ، المسمى « تاو - اي - شيه - لويه » الى ١٣٥٠ ، وكتاب فيي - هسين ، « الكامل في وصف سفينة الكوكب » الى ١٤٣٦ (تاريخ المقنمة) ، وكتاب كونغ شن ، « مدونات البلدان الغربية في المحيط الغربي » الى ١٤٣٤ (تاريخ المقنمة) ، اما البندقي نيكولو دي كونتي ، فقد غادر بلده سنة ١٤١٩ ، واقام في دمشق بعض الوقت ثم سافر الى جنوب اسية ، وعاد الى ايطالية سنة ١٤٤٤ ، واملى اخباره على بوجيو براسيوليني ، امين سر البابا اوجينيوس الرابع ، الذي دونها باللغة اللاتينية . اخيرا سجل ابن ماجد علم البحر سنة ١٤٦٦ م في حاويته .

٥ - ج . ف . ج . ميلز ، « الكامل في وصف سواحل المحيط » لـ ماهسون ، ص ١٠ وما يليها .

٦ - المرجع ذاته ، ص ٢٧ .

٧ - المرجع ذاته ، ص ٢٢ .

٨ - يقول المسعودي (ج ١ ، ص ١٥٨ - ١٥٩) : « وكان الفرات ، الاكثر من مائه ، ينتهي الى بلاد النجف ، ونهرها بين الى هذا الوقت وهو يعرف بالعتيق ، وعليه كانت وقعة المسلمين مع رستم ، وهي وقعة القادسية ، فيصب في البحر العبشي (بحر الهند) . وكان البحر حينئذ في الموضع المعروف بالنجف في هذا الوقت ، وكانت تقام هناك سفن الصين والهند ، ترد الى ملوك النجف . وقد ذكر ما قلنا عبد المسيح بن عمرو بن بقليلة الفسائي حين خاطب خالد بن الوليد في ايام ابي بكر بن ابي لهيفة رضي الله عنه ، قال له : ما تذكر ؟ قال : اذكر سفن الصين وراء هذه الحصون . فلما انقطع الماء عن مصبه في ذلك الموضع انتقل البحر برا ، فصار بين النجف وبين البحر في هذا الوقت مسيرة ايام كثيرة . ومن رأى النجف واشرف عليه تبين له ما وصفنا » .

٩ - ويقول ايضا في ص ١٥٨ - ١٥٩ : « وانعدر الى البصرة ، وركب البحر حتى أتى الى بلاد عمان ، وركب الى بلاد كنة ، وهي النصف من طريق الصين او نحو ذلك . واليها

١ - لم يميز الصينيون البحر عن المحيط في القرون الوسطى . لكنهم قسموا البحار في جنوب بلادهم ، الى محيط غربي ، وآخر شرقي ، يفصل بينهما خط متعرج يمر بجزيرة تاتان (طول ١١٨ ٠٩ شرقا) قرب مدخل بندر هسيامين (اموي) ، وفي برونبي (طول ١١٤ ٥٦ شرقا) على ساحل جزيرة بورنيو الغربي) ، وفي جزيرة بليتونغ (طول ١٠٨ ٢٠ شرقا) ، والى شرق باجاجران في غرب جزيرة جاوة (طول ١٠٦ ٥٨ شرقا) ويضيفون اليهما المحيط الجنوبي . فالمحيط الغربي يعرف لديهم ايضا باسم المحيط الجنوبي الغربي ، ويغمر الشواطئ الشرقية من اسية القارية من تونكين الى جوهور ، وشاطئ باجاجران ، وشواطئ شمطرة الجنوبية والشرقية والشمالية ، وسيلان وكيلون وكاليكوت وبلاد العرب وبمبا . (في القرن الثاني عشر ، كان بحر العرب يدعى بحر العرب الشرقي . وكانت حوض البحر المتوسط الشرقية تسمى بحر العرب الغربي ، وقد اعلنت هاتان التسميتان في القرن الخامس عشر) . ويمتد المحيط الشرقي في عرفهم حتى اليابان ، ويدعى الى جنوبها المحيط الجنوبي الشرقي ، الذي يغمر شواطئ جزر ريوكيو ، وكييلونغ في فورموزة - تايوان - ، وبنغاستان قرب شاطئ جزيرة لوسون الغربي ، وجزر الملوك ، وبرونبي على ساحل بورنيو الغربي . وجاوة ما عدا باجاجران . وكان مضيق فورموزة يسمى المحيط الشرقي الصغير ، والبحر الى شرق جاوة المحيط الشرقي الكبير . وكانوا يجعلون المحيط الجنوبي على تغوم المحيطين الغربي والشرقي ، ويمدونه شمالا حتى شمبا ، وشرقا حتى جزيرة لوسون ، وجنوبا حتى بالمبانج . اما بعد هذه الاخيرة ، فيمتد المحيط الجنوبي الكبير بالاف جزره ومنها جزيرة جاوة .

٢ - جاء في اخبار الصين والهند ، ص ١٧ ، فقرة ٣٦ : « والفخبر والفني من اهل الصين ، والصغير والكبير ، يتعلم الخط والكتابة » . وورد في ص ٢١ فقرة ٤٨ : « وفي كل مدينة ككتاب ومعلم للفقراء واولادهم . من بيت المال ياكلون » .

٣ - كانت الرحلة من كاليكوت الى جدة تستغرق ثلاثة اشهر بالرياح المولمة ، وهذا معروف عند اهل البحر . وبقيت البعثة ثلاثة اشهر في مكة : من صفر الى جمادى الاولى . وهذا يعني ان جميع اعضائها كانوا مسلمين .

١٣- بعد احتلال المغول لبلاد فارس ، تحولت طريق التجارة الرئيسة من الهند الى بحر الروم ، من خليج العرب الى بحر القلزم . ومع ذلك ، ظلت السلع الآسيوية تنقل من هرموز الى تبريز وطرابزون وسمرقند .

١٤- كانت ظفار مدينة على ساحل جزيرة العرب الجنوبي ، وهي الآن مقاطعة . وكانت مدينة القرون الوسطى تقع في المحل المسمى البلد (عرض ١٧٠٠ ' شمالا ، وطول ٥٦ ، ٥٤ ' شرقا) على حوالي ميلين من سلاطة التي تعتبر اعظم مركز تجاري . ويمتد سهل ظفار على الساحل على طول ٢٧ ميلا من درجة طول ٥٦ ، ٥٣ ' الى ٢٥ ، ٥٤ ' شرقا . وكانت تشكل سلطنة صغيرة مستقلة في القرن الخامس عشر ، لكن لم تلعب دورا سياسيا وانعصرت اهميتها التجارية في تصدير الفيسول العربية المظهرة واليغور . وهي مركز تجارة اللبان .

١٥- سفر سريع ، تقطع فيه السفينة ١٣٤ ميلا في اليوم ٢٢

١٦- اللبان صمغ اشجار قصيرة لا تنمو في جزيرة العرب الا في ظفار .

١٧- دم الاخوين صمغ شجرة تنمو في جنوب جزيرة العرب والبريقية الشرقية .

١٨- قام الفخسي هونغ باو عام ١٤٢٢ م / ٨٢٦ هـ بأول زيارة صينية رسمية الى ظفار أثناء حملة شنغ هو السادسة .

١٩- عدن بندر اليمن على ساحل جزيرة العرب الجنوبي ، عرضها ٤٧ ، ١٢ شمالا ، طولها ٥٩ ، ٤٤ شرقا . لها ميناء ممتاز وموقعها على مفترق الطرق البحرية ، وتتمتع بمدخل البحر الاحمر وبطرق قوافله نحو الشمال . لذلك كله كانت مستودعا طبيعيا لبضائع التجار التي ترد اليها من الفريقية الشرقية وآسية والى مضيق باب المندب وبحر القلزم منذ اقدم العصور . وكانت في مطلع القرون الخامس عشر المرفأ الرئيس على الطريق البحرية الذاهبة من بحر الروم الى الهند والشرق الافريقي ، وتمتعت بازدهار عظيم في عهد بني رسول (١٢٢٩ - ١٥٥٤ م) في اليمن (عاصمتهم تعز) . وكانت قوة عدن هائلة ، وكان حاكمها يحكم جزيرة العرب الجنوبية الغربية حتى مكة ، وينازع مماليك مصر على السيطرة على مكة .

٢٠- أي انها تقطع ما يعادل ٦٢ ميلا بحريا في اليوم الواحد .

تنتهي مراكب اهل الاسلام من السريانيين والعثمانيين في هذا الوقت ، فيجتمعون مع من يرد من اهل الصين في مراكبهم . وقد كانوا في بدء الزمان يخلط ذلك ، وذلك ان مراكب الصين كانت تأتي بلاد عمان وسراة وساحل فارس وساحل البحرين والابسة والبصرة . وكذلك كانت المراكب تختلف من المواضع التي ذكرنا الى ما هنالك . ولما عدم العدل وفسدت النيات ، وكان من أمر الصين ما وصفنا ، التقى الفريقان جميعا في هذا النصف . ثم ركب هذا التاجر من مدينة كلة في مراكب الصينيين الى مدينة خانقوه وهي مرسى المراكب على ما ذكرنا .

١٠- يقول المسمودي عن خانقوه (ج ١ ، ص ١٥٦) : وهي مدينة عظيمة على نهر عظيم اكبر من دجلة ، يصب الى بحر الصين . وبين هذه المدينة وبين البحر مسافة ستة ايام او سبعة . تدخل هذا النهر سفن التجار الواردة من بلاد البصرة وسراة وعلان ومدن الهند وجزائر الزابج والصنف وغيرها من الممالك بالامانة والجهاز ، وتقرب الى مدينة خانقوه . وفيها خلائق من الناس مسلمون ونصارى ويهود ومجوس . وورد في ص ١٦١ : « وخرج هذا الرجل (القرشي) من مدينة سراة وكان من ارباب البصرة وارباب النعم بها وذوي الاحوال العسنة . ثم ركب منها في بعض مراكب بلاد الهند ، ولم يزل يتحول من مركب الى مركب ، ومن بلد الى بلد ، يهترق ممالك الهند ، الى ان صار الى بلاد الصين ، فسار الى مدينة خانقوه . »

١١- كانت مدينة هرموز واقعة في درجة عرض ٠٣ ، ٢٧ شمالا ودرجة طول ٢٧ ، ٥٦ شرقا ، على جزيرة تسمى جزيرة هرموز قرب مدخل خليج فارس . وكان امير الاسرة المالكة فيها تابعيا لحاكم فارس (الولاية) نظريا . وكان يدفع اتاوة الى السلطان شاه رخ (١٤٠٥ - ١٤٤٧ م) ، ملك الامبراطورية التيمورية التي ضمت فارس . اما عمليا ، فقد كان امير هرموز مستقلا وقويا ، وتمتد سلطته على مائة ميل حول هرموز ، ونفوذه اوسع بكثير . وكانت هرموز مركزا تجاريا عظيما ، تنتهي اليه التجارة البحرية من الشرق الافريقي والهند والتجارة البرية من خراسان والعراق وفارس . وكانت فيها ارسنقاطية مدنية وعسكرية خنية .

١٢- المسافة ٦١ ميلا بحريا . في عام ١٤٣٢ - ١٤٣٣ ، استغرق اسطول شنغ هو ٣٤ يوما ليلبها أي انه سار بسرعة ٤٥ ميلا بحريا في اليوم .

لهذه البلاد قيمة اقتصادية • الا ان الحج مناسبة لاجراء
مبادلات تجارية • وجاء في معجم البلدان الكعبة البيست
المربع •

٢٧- عندما ذهبت البعثة الصينية من كاليكوت الى مكة عام
١٤٣٢ م / ٨٣٦ هـ ، كان شريف مكة بركات بن حسن
(١٤٢٥ - ١٤٥٣ م) ، وكان يتلقى كل سنة كتاب تعيينه
وكسوته من مصر •

٢٨- ميلز ، ص ١٤٠ •

٢٩- المرجع ذاته ، ص ١٤٩ • لعل سلطان ملي كان الحاج
حسين • اعتنقت هذه الجزر الاسلام منذ القرن
الثاني عشر •

٣٠- ميلز ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ •

٣١- ميلز ، ص ١١٩ •

٣٢- المرجع ذاته ، ص ١٢١ •

٣٣- المرجع ذاته ، ص ١١٤ •

٣٤- المرجع ذاته ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ •

٣٥- المرجع ذاته ، ص ١١٠ •

٣٦- المرجع ذاته ، ص ٩٣ •

٢١- تاريخ الامر الامبراطوري ٣ آذار عام ١٤٢١ م / ٨٢٥ هـ •

٢٢- سمودة على شاطئ شمطرة الشمالي •

٢٣- كان ممالك مصر قد فرضوا سيطرتهم على نصف بحر
القرمز ، ولعل ترحيب السلطان اليمني بالصينيين تابع من
الرغبة باكتساب حليف يعتمد الاستفادة منه اذا اراد
المصريون ان يتوسعوا في فرض هيمنتهم •

٢٤- حجارة كريمة صفراء وخضراء •

٢٥- اسم فارسي للعملة الذهبية • يستعمله الأتراك ليدلوا
على الدوكا الهندية •

٢٦- يشير الاسم الصيني الى الكعبة او « البيت المكعب »
لمكة مدينة الاسلام المقدسة ، التي يزورها الحجاج من
جميع انحاء العالم ، وتقع على حوالي ٥٥ ميلا الى شرق
مرفأ جدة • عرضها ٢٩ ، ٢١ شمالا ، وطولها ١١ ، ٣٩
شرقا • وكانت المنطقة بكاملها تدمى مكة ، وتعتمد الى
حوالي ٣٠٠ ميل شمالا الى المدينة ٣٥ ، ٢٤ شمالا)
وينبع (٥٥ ، ٢٤ شمالا) وحوالي ٣٠٠ ميل ايضا حتى
جيزان (٥٤ ، ١٦ شمالا) • وكان شريف مكة في هذا الوقت
تابعا لسلطان مصر (المماليك) • ولم تكن له أهمية
سياسية ، لكنه كان يدير العجايز بسلطة الدين • وليس

التراث والابداع

حناعبود

تمهيد :

يشكل التراث ، بوجهيه المادي والمعنوي ، حضوراً حقيقياً . ومحاولة التغلص من اسرار التراث وقوة جذبه ، هي إحدى أولى العناوين التي تطرحها أي حركة تدمي الابداع والتجديد . فالمقال الأول لكل حركة تعديسية ، هو مقال الرفض للموروث المألوف . ومع أن هذا البحث مخصص للدراسة التراث باعتباره بؤرة للابداع ، فلا مانع من أن نمهد له بفذلكه سريعة ، تحاول تحديد اطاره ، ورسم معامله .

أود قبل كل شيء ، أن أميز بين « القديم » و « التراث » . وهما كلمتان كثيراً ما تتركان انطباعاً بأنهما شيء واحد . والذي نراه أنهما مختلفتان من حيث السعة فقط . فالقديم هو ذلك الركام الضخم مما تركته الأجيال السابقة . ولكنه ، في اعتقادنا ، لا يشكل تراثاً له حضوره الكينوني المتناسك . أن التراث هو ذاك « الكل » الحي . ولكن لا نقصد كل ما أنتجته الأجيال السابقة ، بل نقصد بالكل ما يشكل جسداً متضافراً ؛ يطرح منه كل ما لا ينسجم معه ، مهما رصنعت أوسمة العراقة . فالكل هو ذلك « الكيان » المنسجم مع نفسه ، والذي يمتلك قدرة على تحريك الواقع المعاش أدبياً وشعرياً ، وعلى هذا يكون « القديم » تراكمًا عشوائياً ، بينما يكون التراث « كلا » منفرداً من القديم ، يحرك الواقع الحاضر .

فلنتفق الآن على أن كل ما يحرك الأدب والشعر ، يعتبر تراثاً ، في حين نعتبر القديم كل ما سبقنا زمنياً . ويترتب على هذا ، أن القديم في حالة ثبات أبدي ، طالما أنه يتحدد بالزمن لا بالفاعلية ، وأن التراث هو ذلك المتحرك الذي يتغير بتغير الزمن . ففي كل

مرحلة من مراحل تطورنا الحديث ، نلاحظ أن ثمة سيطرة لعناصر من « القديم » اتحدت بعضها مع بعض وانفردت عن غيرها ، وشكلت « كلا » يؤثر بفاعلية في حياتنا . وأذكر على سبيل المثال ، وفي مرحلة عشتها ، وأن كل وعيي بها يومئذ أبعد ما يكون عن الاستيعاب والشمولية . أننا كنا نتمسك بكل ما يدل على القوة والعزة والكرامة ، في أدينا القديم ، لا لشيء إلا لمقاومة المنتدبين الفرنسيين ، انتشرت حكايات الزير سالم وعنترة وأبي زيد الهلالي . أمسياتنا كلها كانت تنفسي بالاستماع الى الراوي . بل ان « سبت » (صندوق) العروس ما كان ليقتبل ان لم تلصق عليه صورة كبيرة ملونة للزير وهو يشق رأس جساس والدم متناثر من الضربة ، أو صورة عنترة يبارز خصمه والهودج يحمل له عبلاه . وما ان تحقق الاستقلال حتى تلاشت هذه المظاهر تدريجياً .

وإذا راجعنا أدبيات العرب أيام الأتراك ، رأينا التراث يجتمع حول نقطة كبيرة هي العدل . ان معظم التمثيليات التي كانت تقام ، تتركز في النهاية حول ضرورة احقاق العدل ، فالتراث شيء حي يخضع للتطور والتبدل . ففي كل مرحلة زمنية تبرز معالم تراث خاصة ، تجمعها بعضها مع بعض وتشكل منها « كلا » تلك الضرورة التي تفرضها الظروف ، أو قل الحاجة التي نشعر بأن هذا النوع من التراث يسدها . وبما أن الحاجات تتغير وتتبدل فإن من الطبيعي أن تطلب هذه « الحاجة » شيئاً معيناً من « التراث » وليس كل التراث القديم . وهكذا نكون أمام ما سميناه « التراث الحي » الذي يفعل فعله في حاضرنا . والسؤال هو هل هذا التراث « الحي » يمثل التراث « القديم » كله تمثيل استغناء أم لا يمثل ؟ أي هل ينحصر التراث بما نختاره ، أو بما نحتاج اليه ، أم أن التراث هو كل ذلك الذي يعتمد عنا زمنياً الى الخلف ؟ بمعنى آخر هل التراث انتقائي ، نأخذ منه ما نريده ، أم أنه كل ما نريد وما لا نريد ؟ انه سؤال هام ، وعلى ضوئه يتم الاهتمام بالتراث ، بمضه أم كله ؟

وهنا تبرز مسألة « الكلاسية » ، بأي شيء نربطها ، بما احتجنا اليه ، أم بكل ما هو قديم ؟ وبما أن هذا المصطلح مرتبط بالفن والأدب ، فإن من الممكن الادعاء بأن « الكلاسية » هي ذلك الجزء من التراث الذي يظل محتفظاً بتأثيره في كل المراحل . ولا نستطيع الركون ركوناً كلياً الى مقولة ايليوت بأن الكلاسية تعني « النضج » . انه يرى أنه لا وجود للكلاسية الا حينما تنضج المدنية ، وحينما تنضج اللغة وكذلك الأدب . وهذه رؤية جريئة ، تشتمل على شيء من التناقض فلا يمكن العثور على مدنية ناضجة ، مادياً وأدبياً . ان التطور متفاوت سنة عامة ، فلا يمكن الزعم أن الأدب الناضج نتاج مدنية ناضجة ، الا اذا جعلنا المدنية الناضجة محصورة بالفترة الزمنية الأدبية الناضجة ، أي نأخذ صفات المدنية في فترة الأدب الناضج ، وندعي بأنها المدنية الناضجة . ولو كان الأمر على هذا الشكل لأنتجت لنا المدنية السكندنافية ، وهي أرقى مدينة في هذا العصر ، أدباً ناضجاً ، بينما نجد أن الأدب السكندنافي لا يشكل حضوراً في التراث العالمي . ولو نظرنا الى أميركا اللاتينية ، لوجدنا نضجاً أدبياً ، من غير أن نضطر الى القول انها ذات مدنية ناضجة . ثم ماذا نعني بالنضج ؟ هل هو النضج الوجداني أم المادي ، أم التطابق بين

الطرفين ؟ وهل التطابق بين الطرفين يؤدي الى الابداع ، أم التباين ؟ . والمذهل أن العودة الى التاريخ تأتيك بأمثلة تؤيد الوجهتين ، فـ «نـاموس ظل ثابتاً ومستمر» ، في ميدان الابداع الأدبي الذي نحن بصددده . ولكن الأرجح أن يكون التباين أشد حفزاً للابداع ، في حين لا يصل الاستواء والاعتدال الى ذرى ابداعية مرموقة ووطيدة .

من أي معين ينبجس الابداع ؟

لنعدد الكلمات الثلاث السابقة ، أن القديم هو الغابر زمنياً ، سواء أكان حاضر الفعلية أم لم يكن . والتراث هو ذلك القديم الذي يمتلك حضوراً فعالاً في العصر . والكلاسية هي ذلك القسم من التراث الذي استطاع أن يتغلب عن الزمن ، فهو ذو حضور فعال دائم ، غير مرتبط بمرحلة زمنية ، إما لأنه يمثل النضج ، كما يقول إيليويت ، أو لأنه يمثل ذلك الجزء المشترك بين الناس ، أو لأنه يعبر عن اطلاقية ميتافيزيكية ، بحيث يدفع بالإنسان الى الحيرة والعجب والدهشة ، أو لأنه يعبر عن صميمية انسانية ثابتة . أما الكلاسية من حيث الأشكال والأطر التعبيرية فبحث آخر .

أن معين الابداع ينبعث من كل قديم ، بشكل عام . وحين تنطفئ « موضة » التراث ، يصبح جزءاً من القديم ، هو الملهم أكثر من غيره . وفي الوقت نفسه يظل التيار الكلاسيكي مستمر. الفعالية ، على شكل وتائر متباينة لشدة ، فعيناً تبرز الكلاسية بقوة ، وحيناً يخف تأثيرها . والقاعدة العامة التي يمكن الركون اليها هي أن القديم بمجمله ، ركيزة أساسية للانطلاقة الابداعية . ولو نظرنا في أضخم عمل ابداعي ، كالكوبيديا الالهية ، وتفنصنا « القديم » الذي كان مبعث الالهام والابداع ، لوجدنا أنها كلها اتكأت على القديم في منطلقاتها الابداعية . أن القديم يتجلى في الأعمال الابداعية حسب التظاهرات التالية :

١ - الآثار والأماكن التاريخية :

يلجأ الشاعر الى الاعتماد على أماكن تاريخية معينة ، تكون ذات دلالة في نفس القارئ . ويتم اختيار الأماكن التاريخية وفق شيئين أساسيين : الأول الحالة الوجدية التي يكون فيها الشاعر أثناء صياغة مشروعه الابداعي ، فإذا سيطر عليه الشجن فإنه يختار الأماكن المشجنة . وأن وقع في حالة من الغبطة والعبور فإنه ينتقي أماكن الفرح والمسرّة ، والشئ الثاني هو الغرض الذي يرمى اليه في استدراج القارئ . فليس من الضروري أن يقتصر الشاعر على ذاته وأحاسيسها ، أثناء صياغة مشروعه الابداعي ، فقد يهدف الى قارئ ما . يبغى ايصال شيء ما اليه . وليس من الضروري أن يكون هذا الشيء لصيقاً بقلبه ، ولكنه يعرف حين يضع في ذهنه قارئاً ما ، فالأماكن التي تثير هذا القارئ ، وقد استخدم شعرنا كثيراً من الأماكن التاريخية ، كالقدس والجلجلة وكريلام ومكة ، وعين جالوت ، وحطين ، والجليل ، ودمشق ، وبغداد ... الخ وذلك بحسب الحدس الذي يوجه الشاعر ، أو بحسب الغاية التي يتوخاها ، والتي يريد أن يستدرج قارئه اليها .

وقد يغيب للشاعر أنه يستدرج القارئ إلى الغاية التي يريد ، فإذا به هو نفسه واقع في الانفصال التاريخي ويندمج شعورياً فيه ، فتتشكل بؤرة ابداع حقيقية ، تتحقق فيها حالة الوجد الشعري . وهكذا لا نستبعد أن يقع الشاعر في الأحبولة التي نصبها للقارئ ، ولن تكون الا لصالح الاثنين معاً .

ولكن ليس من الضروري أن تكون الأماكن والآثار ذات ملامح تاريخية محددة ، كدمر وبمبلك والقلاع والحصون ، بل يكفي أن تدرج الدلالة في الزمن الماضي حتى يرتاح الشاعر إلى عمله . أن شعر خليل مطران في « نبرون » و « رمسيس » يعتمد على « تاريخيات » واضحة الملامح ، وكذلك واضحة الغايات . ولكن نظرة عجل على شعرنا الحديث ، ترىنا كم أكثر الشعراء من ذكر المدافن والمقابر والبقايا ، من غير تحديد واضح لهذه الأماكن ، التي مهما قلنا فيها ، لا ننكر أنها تنتمي إلى الماضي وترمز إليه ، وتثير شجناً إنسانياً مصرياً ، مستجيباً عند الطرفين : الشاعر وجمهوره ، ويقوم الشاعر بهذه اللعبة ، لاعتقاده أن الرمز السائب الذي تغلفه الضبابية ، أوقع في النفس من الرمز المحدد ، حين لا تكون ثمة مدعاة لتحديد تاريخي . وإن أي خطأ في الاستخدام التاريخي للآثار والأماكن ، سينقلب على المشروع الاداعي ، بنتيجة سلبية . أن خطورة استخدام الأماكن والآثار التاريخية تفرض على الشاعر دقة متناهية ، فلا يأتي باسم الا في مكانه الدلالي ، والا فسدت قيمته الفنية .

على أن بعض الشعراء ، كثيراً ما يستجدون بالآثار والأماكن التاريخية ، لسد فجوة وجدانية يمحزون عن التعبير عنها بأساليبهم المتبعة ، بالأشكال العادية . والأغلب أن مثل هذا الاستجداد لا يجدي كثيراً ، وعلى الأخص حين يكون نتيجة لشح القرينة واستفلاق الموهبة الشعرية ، التي هي السند الأول والأخير ، والتي تستغني عن كل شيء ، في حال قيامها بعملها .

على أن الأمر لا يقتصر على الأماكن والآثار . أو بالأحرى أن مفهوم الأماكن والآثار يمتد ليشمل الشخصيات لتاريخية ، التي لها دلالة بارزة ، سياسية كانت أم دينية أم اجتماعية ، أم فكرية . والحقيقة أنه لا فرق بين الأثر والشخصية ، لأن الأخيرة باتت أثراً من جملة الآثار التاريخية طالما أنها تحمل الدلالة المطلوبة ، والتي يتوخاها الشاعر منها ، المهم في كل ذلك الوظيفة التي تقوم بها الآثار أو الأماكن أو الشخصيات . فما دامت الوظيفة قد تحققت ، فقد تساوى الجميع فنياً . أن الوظيفة الفنية هي الأساس ، وبناء عليها « تنجح » الشخصية في أداء دورها ، مثلما تنجح الآثار والأماكن .

ولكن فشلاً ذريعاً يكمن في المشروع الاداعي ، حين لا يعرف الشاعر كيف يستفيد من كل ذلك . وقد يعتمد الشاعر إلى اسناد دور إلى هذه الشخصية التاريخية أو تلك ، مع أن مثل هذا الدور غير معروف عنها ، والنجاح في مثل هذا الاسناد يحتاج إلى قدرة الاقناع في النص الشعري . فعين يمتعر ذلك نجد المشروع الشعري يصاب بالاحباط الشديد ، بالإضافة إلى منطق افتعالي متهافت . وفي هذه الحالة لا تجدي اللعبة اللغوية كثيراً في وقت التهافت والعد منه .

لكن ثمة مسألة أخرى ، وهي مسألة التكرار . فكثيراً ما يفقد الاسم ايعاءه نتيجة ذلك . وتنصرم مرحلة غير قصيرة حتى يستطيع الشعر الخلاص من ورطة الأسماء . وفي هذه الحالة يبهت الابداع الشعري ، وتصبح بوارقه قليلة وغير كافية . وشمرنا الحديث مليء بمثل ذلك .

٢ - الأنتيكا التاريخية الوهمية :

لا يقتصر الشعر على الآثار والأماكن والأعلام التاريخية المعروفة والمشهورة ، وذات الدلالات الواضحة المحددة . بل كثيراً ما نجد الشعراء يعمدون الى ابتكار أنتيكا تاريخية موهومة ، فيقدمون شخصية يزعمون أنها عاشت في عصر كذا ، أو أنهم يلجؤون الى اختلاق أماكن وأثار وهمية لالقاء مهمة مقصودة عليها ، وجعلها تقوم بوظيفة الأماكن والآثار والأعلام التاريخية .

ومثل هذه المحاولات الابداعية تكثر في المراحل التي يسود فيها النزوع الى الأعلام والأماكن والآثار التاريخية ، بحيث يصبح تكرارها مملاً من جهة ، وغير موج من جهة ثانية . والتمسك بما هو قديم يكمن خلف هذه المحاولة ، لاعتقاد ضمنى بتلك القدسية والمجانبية في القديم . وبهذه المحاولة تنطلق المحاولات الابداعية الجديدة ، تشق طريقها بسهولة ، بعد الرتبة التي وقعت فيها المشاريع الابداعية السابقة التي اعتمدت على التاريخ المعروف والمشهور . وليس من الضروري أن يتحدث الشاعر عن الشخص الثالث دائماً . انه قد يتحدث عن نفسه . فعندما نقراً :

كنت حملاً على باب زويله

حين مر الجند كالطاعون ...

نعرف أن الأمر لا يمدو ايغالا في أحقاب التاريخ لغاية مرصودة ، ونلاحظ أن الأنتيكا التاريخية الوهمية ، انما تختار أعلامها من العامة ، وما يطلق عليهم اليوم اسم «الكادحين» . ومثل هذا الاختيار يرمي الى عدة مقاصد ، المل في مقدمتها إعادة النظر في التاريخ الرسمي الثقيل ، فكثير من الشعراء يرفضون تاريخ السلالات الحاكمة ، ويعتبرونه مزيفاً في معظمه ، ان لم يكن كله . وفي اعتقادهم أن من الخطأ والزيغ أن نعرف عصرنا بمعرفتنا فرداً ، لا يجرؤ مؤرخ في زمانه أن يتحدث بغير رغائبه وأمانيه . ومثل هذه المشاريع الابداعية تحمل في طياتها نوعاً من «المفاجأة» في تفسير التاريخ والنظر اليه ، ولا شك أن الأنتيكا التاريخية الوهمية خير مساعد لأدام هذه المهمة . ولكن الشخصية المختلقة ليس لها أي دور خارج نظرة الشاعر . انه يريد أن يقدم نظرة جديدة في « كذا » من التاريخ فيلجأ الى هذه اللعبة التي تلفت الأنظار الى الوقت الذي يكثر فيه تكرارها ، وتشيع النظرة الجديدة في التاريخ ، فيعود الشعر الى المراوحة والتكرار .

وقد يلجأ الشعراء الى طريقة أخرى ، وهي إعادة النظر في الدور التي قامت به هذه

الشخصية أو تلك ، فيقدمون اليك «اعترافاً» بما كان هذا أو ذاك من المشهورين المعروفين يفكر فيه ، أو أنهم يفسرون ما قام به تفسيرا جديدا ، فيه الكثير من الطرافة .

ومثل هذه المحاولة تستتبع أيا كان وأثارا وهمية ، من أجل استكمال اللوحة التي يريد الشاعر رسمها . كما انها تستدعي اختلاق أفعال وأعمال لا أساس لها .

على ان القراء لا ينجذعون كثيرا بمثل هذه المحاولات ، فمعظمها ، ان لم نقل كلها ، لا يقصد بها سوى اسقاط الماضي على الحاضر ، لدحض حجة ، أو تفنيد تهمة ، أو توجيه ادانة . وقد لاحظت ان القارئ اميل الى الأخذ بهذا الاسقاط ، وان لم يكن الشاعر قد تعمد أحيانا . وبعض المحاولات لا تخلو أبدا من الافتعال المتعمد الرامي الى خدمة المشروع الشعري وانجاحه .

وتكثر الكائنات الغريبة في مثل هذه المحاولات ، لدفعنا الى جو من الاكزوتية الغلابة التي تشعن مشاعرنا ، وتهيننا لقبول المشروع الشعري ، والافتناع به . وحتى لا يحاسب الشاعر فيما يقدمه ، نجده يعمد الى حذف الزمان نهائيا في بعض الأحيان ، كما أن المكان ليس له ذاك الوجود الجغرافي الحقيقي . فعندما تصادفنا كلمة « باريس » أو « دمشق » أو « لندن » ... الخ فان الأمر لا يتمدى الاسم . ولا يأخذ الشاعر من دلالة الاسم سوى ما ينوي ابلاغه للقارئ ، من غير أن يأبه « تاريخيا » لهذا المكان أو ذاك .

ومثل ذلك ما يصادفنا من البحار العجيبة والأنهار الغريبة ، والغابات الوحشية والكهوف والغيران ... انها كلها من الماضي ، من القديم ، أي من قلب الاكزوتية الغلابة ، التي تستثير الانفعالات . والمنزلق الذي قديقع فيه بعض الشعراء هو الاكثار من ذكر تلك الأماكن من غير أن يتوخوا غرضاً فنياً يخدمون به شعرهم .

وهناك أسماء لاسمة في التاريخ ، قد يمتدح الشاعر أن مجرد ذكرها يقوم مقام المقدمة الطللية في القصيدة الجاهلية ، فيرقق من جانب القارئ ويجعلسه مستعداً لقبول « الأطروحة » الشعرية الحديثة . والشاعر الحق يعرف تماماً متى يضع الأسماء في أماكنها المناسبة . وقد تكون لعبة الأسماء ذات مخاطر ومحدورات ، أهمها ركام المادة التاريخية ، من دون غاية فنية .

٣ - الفولكلور والأسطورة :

بعد انصرام كل هذه الأزمنة التي تقدر بالآلاف الأعوام ، يجد المرم نفسه ، إما التفت الى الوراء أمام كنز من الفولكلور والأساطير ، كلها من نتاج المجتمعات البشرية الأولية ، التي كثيراً ما يحلو لنا توجيه الاتهام بالبدائية والتخلف والجهل ... وكثير من الأوصاف الأخرى التي من هذه الشاكلة . ولن نغامر في تحليل الفولكلور والأساطير . اننا نقتصر هنا على التنبيه الى ناحية في غاية الأهمية ، وهي أن ما وصلنا من التراث الفولكلوري والأسطوري ، لم يكن لهواً ، ولا كان وليد خيال عابث . كان ضرورة من

الضرورات البشرية . ولا نقصد ضرورة فرضها الخيال ، بل ضرورة حتمها الواقع . فالفولكلور والأسطورة واقع بشري ، يمسك مواقف وتجارب بشرية ، بطريقة خاصة . إن الآلهة التي كانت تملأ الأرض ليست أكثر من تفسير لواقع إنساني حقيقي . إن الأقدمين جملوا - على سبيل المثال - للنوم الها هو هيبينوس . ويطلب لمعضنا أن يهزأ بهذا الإله ، أو غيره . ولكن لنسمن قليلا في الأدبيات التي تدور حول هذا الإله ، نجد أنها لا تخرج عن كونها تمبرا عن ضرورات بشرية . ولنقارن بين هاتين الجملتين المفيدتين :

أ - لامت أنامل هيبينوس السحرية أجفان الحبيب فاخلد للنوم .

ب - أخذ الكرى بمعافد الإجفان .

ما الفرق بينهما ؟ . أظن أنه ليس ثمة من فرق ، غير ذكر اسم الإله . ولكن حذف الاسم لا يعني أننا أمطنا اللثام عن الضرورة التي تجبر الأجفان أن تنام . إن كل فعل بشري ، مهما كان مألوفاً ، يجد تمثيله في الأسطورة أو الفولكلور ، إذا استعوز على شيء من السرائية . وعصير النوم ، لمب ويلب دورا كبيرا في الأدبيات القديمة والحديثة وأنا لا أجد فرقا ، في ميدان الأدب طبعا ، في أن يتم تركيبه على يد صيدلاني أو على يد هيبينوس . المهم اسناد دور معين للنوم ، الذي هو ضرورة بشرية . ولا فرق بين أن يتم على طريقة أو أخرى ، أو على يد هذا أو ذاك .

ولنأخذ أسطورة سيزيف . إنها تمسك حقيقة بشرية لا جدال فيها . إن الإنسان يأتي هذا المسرح ثم يفاديه وهو صفر اليدين . فلنتفلسف ما طابت لنا الفلسفة ، ولنلجأ إلى العلم أو غير العلم . إن النتيجة واحدة وصندوق باندورا الذي أطلق كل الآلام والأمال والأحزان التي أوبأت البشرية ، تحول في عصرنا إلى علم البكتريولوجيا والباثولوجيا والطب بمختلف فروعه . ولم نفعل شيئا سوى أننا قمنا بتحليل محتويات صندوق غادة الآلهة . ونرسيس يمثل واقعة نفسية لا يمكن دحضها ونكرانها . وهكذا ، ومن غير أن نستعرض الأساطير والفولكلور ، نقر بأننا أمام واقعين : واقع المعاناة ، وواقع التعبير الأدبي عن هذه المعاناة : أسطورة ، حكاية شعبية ، فابيو لا ، فولكلور ، أغنية . . . وغير ذلك من الأشكال الأدبية الأخرى ، التي لا مجال لسردها ، طالما أن أيها منها يغني عن بقيتها .

وكل ما يمكن قوله إن واقعية زولا وغير زولا ، لم تفعل شيئا سوى مواجهة المعاناة مباشرة ، من دون الاستعانة بوسيط ، ثم القيام بتفصيل هذه المعاناة بطرق نزع منها أشد اقناعا من الطرق الأخرى التي جاءت بها الأسطورة أو الفولكلور . وكل الحماسة التي نبديها لواقعتنا لا تجدي شيئا ولا تقدم جديدا ، طالما أن النتيجة التي تنتهي إليها واحدة ، ولو استبدلنا « عنزة المنوزية ، أم القرون المعنية » التي انتقلت لأولادها ، ببقرة بطن الوحش المفترس ، بأم بشرية من لحم ودم ، لما أضفنا شيئا إلى الواقع البشري ، كل ما في الأمر أننا حاولنا تنحية التعبير الأدبي عن هذا الواقع ، بمواجهته مباشرة ، لاستخفافنا بذلك التعبير ، ولاعتقادنا أننا سنأتي بخير منه .

ولو نظرنا في الشريط الطويل المديد لمسيرة الأدب ، لرأينا أن الشاعر قد يواجه الواقع مباشرة ويستلهمه ، وقد يستلهم التعبير الأدبي عنه . وهذه قاعدة تسود جميع المراحل الأدبية تقريباً . ولكن قد تمر مرحلة تطفئ فيها مواجهة الواقع على استلهامه ، وقد تمر مرحلة أخرى يطفئ فيها استلهام التعبير الأدبي عن هذا الواقع . فلا نكران - إذا - أن التراث الأسطوري والفولكلوري ، ممين ثرجداً لاستلهمات الشعراء ، وفي اعتقادنا أنه لا فرق بين الاثنين ، أن لم نقل أن الأخير أثبت قدرة كبيرة على المعطاء الملهم . وعلى أي حال فأننا نعتقد أن الأساطير والفولكلور تساوي الواقع البشري ، من حيث التعبير عن التجربة الإنسانية . فلا يمكن والحالة هذه ، أن نستعين بالوجه الآخر للواقع ، وأن ننكر عليه قدرته على الإلهام والإيعاء ، بل على العكس من ذلك ، إذ نلاحظ شغفاً خاصاً بهذا التراث ، أكثر مما نلاحظ استلهاماً للواقع . ومع أن مثل هذا التراث يساوي الواقع ، إلا أنه يمتاز عنه بنقطتين هامتين : الأولى أنه تكشف للواقع ، أي نبذ لكل الركام القومي الذي لا ضرورة له ، والثانية أنه يشتمل على جمالية معينة : قد تكون نابعة من الكثافة بالذات ، أو من شكل الأداء التعبيري ، أو من الرموز المستخدمة أو ما شابه ذلك . فالأدب أجمل من الواقع . ولسنا في مجال عرض الأسباب الموجبة لهذه الجمالية .

كيف يتم استلهام التراث الأسطوري والفولكلوري ؟ قد تتعدد الطرق ، إذ قد تكون الرموز أو غيرها من العناصر التي يشتمل عليها هذا التراث . ولكن ثمة طريقتين بارزتين في هذا المجال ، ترجعان على غيرهما .

الأولى : عندما يجد الشاعر في التراث صيغة تعبر عن تجربته وأحاسيسه تعبيراً بعيداً . وفي هذه الحالة لا يعود إلى الواقع لاستلهامه والانطلاق منه ، بل ينطلق من هذا التراث ، ويستسلم لإلهاماته ، من غير أن يكون ذلك نسخاً للتراث أو تقليداً له . أنه استلهام كاستلهام الواقع سواء بسواء ، فالتراث في هذه الحالة نقطة انطلاق وغاية نزوع .

الثانية : عندما لا يستطيع الشاعر التعامل مع الدلالات الواقعية المباشرة . وهذه الطريقة نابعة من الخوف الرقابي ، فيعتقد الشاعر أنه بلبجونه إلى التراث الفولكلوري . أو الأسطوري ، يصل إلى مبتغاه من غير حرج ولا خوف . ولكن مثل هذا اللجوء محفوف بالمزالق ، كالاغتراف الفني ، أو القصور التعبيري ، أو المواربة التي تصل إلى حد الغموض ، أو اختيار دلالات من التراث بعيدة عن التلميح إلى الواقع الذي يريد الشاعر أن يتصدى له .

أما النزوع الفني نحو التراث الأسطوري والفولكلوري ، فهو عام ، على ما يبدو . إلا أن نسبة بروز الفنية التراثية في أساليبنا الحديثة تختلف من شاعر إلى شاعر ، ولا أظن أن أحداً يمكن أن يزعم أن الناحية الفنية تنجم عن العمل الشعري ذاته ، وأن الشاعر لا ينتبه إلى توفير جمالية فنية لشعره ، أثناء اندماجه بممله . أن الشاعر لا ينسى لحظة واحدة أنه يجب السعي ، بشتى الوسائل لتوفير جمالية خاصة . وهذا ما سنعود إليه بمد قليل .

ان التراث الأسطوري والفولكلوري ليس مستودعاً لحفظ تاريخ مجتمع ضارب في القدم فحسب ، وانما هو طريقة في التفكير والمعالجة الفنية . وحين يستلهم الشاعر هذا التراث ، فإنه لا « ينقله » نقلاً ، بل يندفع في التعامل مع الكون والحياة ، وفق الترميز الأسطوري والفولكلوري . ومع ذلك فإن نقل الأساطير ليس مرفوضاً اذا توافرت له جمالية معينة .

٤ - التراث الديني :

يمتلك الارث الديني سرانية اكزوتية ، ولذلك يلعب دوراً على درجة كبيرة من الأهمية في الالهام الشعري . ومهما كانت سريعة النظرة التي نلقيها على أي شعر في العالم ، فإنها تطلعننا على أن التراث الديني لابد من أن يطل بطريقة أو بأخرى ، بصراحة أو باستتار ، برموز أو بدلالات أخرى . ولا يقتصر التراث الديني في مكنوزه على دين واحد ، بل انك واجد تراثاً عالمياً « للدين » . فالבודהية والكونفوشية والزرادشتية واليهودية والمسيحية والاسلام ، بعد كل هذه الأحقاب التي مرت عليها ، تشكل تراثاً يتصل ويختلط في بعض أقسامه ، وينفصل ويتميز في أقسامه الأخرى . وبما أن التراث الديني يشتمل ، في نهاية الأمر ، على تجارب وخبرات انسانية ، فإنه يصبح مبعثاً لاستلهامات ، واطاراً فيه جاهزية التعبير الأدبي والفني . وباستثناء خصوصيات دينية لدى بعض الشعراء ، فإن التراث الديني ملك مشاع . وان آدم وقابيل وهابيل وحواء ويوسف وابراهيم ، ومحمد والمسيح ، وبوذا ، وزارا ، ونوح وكل ما يتعلق بهم ، من ثقافة آدم وحمامة نوح الحااملة لفصن الزيتون ، حتى المعراج والاسراء ، انما تشكل مرتكزات انطلاقية لكثير من الأعمال الشعرية . ولا ننسى ما فعله أدونيس ، في أواخر أعماله الشعرية ، من استلهامات دينية في قصيدته « اسماعيل » ، فلم يرو قصة ، ولم يدع الى مدعى ، بل حقق مشروعاً شعرياً ، على درجة كبيرة من الفنية .

ان التراث الديني يلعب دوره الهام والكبير في العديد من الميادين ، لذلك لا يقتصر الاستلهام الشعري على ناحية واحدة ، فأي ظاهرة دينية ، لها أكثر من دلالة ، فقد تكون نفسية واجتماعية وفنية ودينية معاً ، وقد تنقل عن ذلك حتى تكتفي بواحدة . فالمعراج ، على سبيل المثال ، يتخطى التغم الديني ، الى التعبير عن نزوع نفسي لدى الانسان ، الى اختراق عالم الغيب ، انه التوق الى المعرفة مهما كانت قداستها . وطريق الجلجلة ليس فقط واقعة دينية تاريخية ، بل له رموز انساني عميق . وكربلاء ليست فقط حادثة تاريخية ، وليست فقط حرباً دينية ، فقد انخلعت عن محدوديتها ، لتغدو رمزاً انسانياً شمولياً . وهكذا بحيث يمكن أن ندرج الكثير من الأحداث والأعلام والخوارق والمعائب ، تحت رموز ومدلولات انسانية عامة وشاملة .

وعندما نقول التراث الديني ، فإننا لانقصد الثقافة الدينية . ان الثقافة ، بشكل عام ، لا تصلح للاستلهامات . أنها تدمم المشروع الشعري كثيراً ، ولكنها لاتساعها ،

ولاحتوائها على كل شيء تقريباً ، فإنها لا تلعب ما يلعبه التراث الديني ، الذي ارتفع الى مستوى الشمولية ، وبات جزءاً من التراث الانساني . فالثقافة معرفة ، والتراث الديني حاث كبير من الحواث الأخرى .

وعلى هذا ، لا نكون أمام شعر « ديني » كالذي شاهدناه في بدايات أي دين من الأديان ، وانما أمام شعر انساني فني عظيم ، مع أننا لا ننكر خطورة التعامل مع التراث الديني ، في الأجواء الشرقية المشحونة برواسب وحساسيات خطيرة . والأفضل أن يكون الاستلهام من تلك الأجزاء من التراث التي تشكل موقفاً شمولياً .

يختلف الشعراء في استلهام التراث الديني . ولا أدري ان كان بعضهم تتنابه عاطفة دينية خاصة ، غير العاطفة الفنية ، أو الانسانية الشاملة . والشعراء الذين نقصدهم ، هم أولئك الشعراء الذين لم يندروا أنفسهم لحماية مقدسات الدين وألوهياته ، أولئك الذين تستولي عليهم العاطفة الفنية قبل أي عاطفة غيرها . ان حب الجمال ، في الفن الشعري ، لا يعرف عندهم ديناً من دون دين ، ولا يحابي طرفاً من دون طرف آخر . ان الشغف الجمالي يغدو لهم هداية ، وليس مطية للدعاية . اما من دخلوا مشروعهم الشعري بيقينات دينية ، فلهم منحنى آخر ، يختلف عما قلناه كل الاختلاف . وان كان بعضهم يلجأ الى نوع من المخاتلة والمواربة والتحايل والزخرفة والتمويه ، للمظهر بمظهر الشاعر « الانساني » الذي جعل همه انقاذ البشرية جمعاء . وقد عرفت عصور المسيحية نوعاً من هؤلاء ، مثلما عرفت نوعاً من الشعراء الدينيين المتعصبين ، الذين جاهروا بتكفير كل من ليس على دينهم ، أو ملتهم . وعلى أي حال ، فان التراث الديني لن يعطيك أكثر مما يأخذ منك ، الا اذا كان الشغف الجمالي مشمالك في السرايسب المظلمة .

وقد جرت العادة ، في العصور التي سادتها النزعة الدينية ، ان يجردوا الشاعر من شاعريته لمجرد مروقه من الدين ، أو افتئاته عليه ، أو كفره به ، ولا ينصف هذا الشاعر الا فيما بعد . وبالعكس تماماً أيضاً ، فبعض الناس يعتبر التصدي للمعتقدات الدينية فتحاً جمالياً فنياً ، واستلهام تلك المعتقدات بعداً عن الجمالية الفنية ، ويدخلون مصطلحات من غير ميدان الشعر ، ليحكموا بها على فنية لا علاقة لها بها . ومن العجب أن تكون القصيدة الواحدة نهياً لحكمين متناقضين كل التناقض . ولكن أيضاً يبدو أن الانسان ما يزال مرتبهاً بكثير من التراثيات السابقة من ميادين غير الميدان الذي يجول فيه .

كثيرة هي أشكال الاستلهمات الدينية ، حتى أن بعضهم لا يقف عند حدود الدين ومرايمزه العريضة بل يتمسك بطائفته ومذهبه ، مثل ايليوت ، حيث يستلهم أدق منظورات الكاثوليك ، منطلقاً منها في ريادة فنية أخاذة . ونعتقد أن مثل هذه الاستلهمات ليست مصادفة ، ولا عبثاً . ان الشاعر في هذه الحالة ، يرى موقفه منسجماً مع الموقف الذي يستلهمه ، ويتم التماهي بين الموقفين ، في عمق ذاتي بعيد الأغوار في نفس الشاعر . ومثل

هذا لن يؤدي الا الى موقف شعري . فالشعر، ان كان شعراً حقاً ، يمتلك أنامل سحرية ، يحول كل شيء ، مهما كان تافهاً ، الى مصلحته، فكم بالحري تلك التجارب الانسانية الدينية العريقة .

٥ - التراث الشعري اللغوي :

وهو في جذوره التراث الأدبي الحقيقي، انه التراث الذي قام بالدور الأول في خلق الشاعر . ان الشاعر يفتح عينيه على هذا التراث ، لا ليوغل فيه ، بل ليتعلم كيف به يوغل في شعر خاص . وضمن هذا الاستيعاب التراثي ، يبدأ الشاعر في بناء شخصيته ، وبزعمه أنه ذو كيان شعري مستقل . وقد أجريت « درشة » عابرة ، مع أربعة براعم ، ادعوا جميعهم ولا استثناء ، أن شعرهم يتمتع بشخصية مستقلة ، ولا علاقة له بالتراث السابق . اطلعت على بعض أشعارهم ، فالفيت معظمها مرتبطاً بالتراث الشعري الحديث ، في حين أن القليل منها يستلهم ، أو بالأحرى يقلد التراث القديم . وينشأ وهم الاستقلالية من كون الشاعر ناظماً للشعر . فطالما أنه ينظمه فهو ملكه ، له استقلاليته الخاصة . ولا يستفيق الشاعر من غفوة هذا الوهم الا بعد انصرام فترة غير قصيرة . ان أي شاعر ، كائناً من كان ، ينشأ ويتجول ضمن « قفص » التراث الشعري اللغوي . ومثل هذا التجوال يومه بحريته . انه يتحول من تراث شاعر الى آخر ، وان كان معظم المبتدئين يميلون الى تفضيل شاعر بعينه . وقد لاحظت أن القليل جداً من يمتدح بحقيقة ميله الى هذا الشاعر أو ذاك . ويبدو أن شيوع كلمة « الحداثة » في هذه الأيام ، جعلت معظم المتجولين في الأفق ، يدعون طلائعيتهم في الحداثة .

ولكن في هذا العصر ، يبدو عسيراً تحديد التراث الشعري اللغوي ، فلم يعد الشعر الوطني (وأقصد بالوطني هنا شعر اللغة الأم) ذاك التراث المصفى ، فالتوسع وسائل الاتصال ، وظهور وسائل الاعلام الضخمة ، وحمى الترجمة من هذه اللغة الى تلك ، والمكس ، قد وسع من مفهوم التراث الشعري اللغوي . ان المؤثرات « العالمية » (ونقصد بالعالمية هنا شعر اللغات غير الأم) باتت تستهوي الأفئدة ، اذ يجد فيها المبتدئ روحاً جديدة غير مألوفة ، مثلما يجد فيها فرصة للدعاء أنه طاهر الذيل من التراث الذي ينتمي اليه . وقد كان للشعر الانكليزي تأثير قوي في كل آداب العالم ، وها هو الشعر الاسباني الآن يثبت فاعليته في هذا المجال . ولكن لا ننكر أن لبعض الأقطار أعلاماً كباراً كان لهم تأثير واسع الطيف ، كبعض شعراء فرنسا، وبعض شعراء الروس .

والذي نعتقده ، ان مثل هذه التأثيرات في طريقها الى الاتساع والعمق ، نظراً لازدياد الاقبال على اللغات الأجنبية ، ولأزدياد الأدب المترجم . ولا شك أن الاطلاع على الشعر من مصادره أفضل من الاطلاع على المترجمات .

يتم استيعاب التراث الشعري اللغوي ، من طريق استعارة موقف شعري لغوي ، له نفاذه في عمق نفسية الشاعر ، ويتمتع بجمالية أخاذه . وبالتدريج تتم عملية نقل الملكية . ومثل هذه العملية تسير ، في الأغلب على النحو التالي : يمسك الشاعر بالموقف ، ثم يكتفه

الى أدق درجات التكثيف وحين يصل الى أصفرذرة من الكثافة، يعود القهقري ، ولكن بطريقة أخرى ، حيث يبني على هذه الذرة موقفاً خاصاً به ، يحمل الكثير من معالم فنه وشخصه ، وان تفاوتت الدرجات بين شاعر وآخر ، فبعضهم يتماهى في الموقف على حساب ذاتيته ، وبعضهم يتماهى في الموقف ليجر هذا الموقف نحو ذاتيته ، فتطغى الشخصية عندئذ طغياناً شديداً ، من غير أن يكون ذلك بالضرورة على حساب فنية المشروع الشعري .

ويتم الاعتراف بنقل الملكية هذه ، حين يثبت الناقل قدرته على تقديم ذاك الجزئي ، بطريقة مختلفة عن الهيكلية العامة التي كان يشغل دوراً ما فيها . وكثيراً ما نسمع أن زيدا من الناس ، ليس بشاعر ، لأنه استلهم هذه الناحية أو تلك من الأدب الغربي ، أو غير الغربي ، ويمتدحون ما جاء به مفتعلاً ، مع أن الحقيقة أن الشاعر حين يتوحد بناحية من النواحي ، إنما يفعل ذلك لأنه وجد فيما يفهمه إليه شيئاً من نفسه . ولذلك يقوم بنقل الملكية .

يضاف الى ذلك أن الأدب لا يأتي هكذا ، مجرداً ، مطلقاً ، انه يدخل أبوابنا بثوب لغوي واضح ، لهذا الثوب اللغوي إيقاع خاص ، يترك راسباً كبيراً في النفس ، ومقياساً خاصاً بايقاعه في الأذن . وخير دليل على ذلك ، أننا في بعض الأحيان ، نحظى بفكرة ، نظننها طريقة نادرة ، ونسرع الى التعبير عنها ، فنلاحظ أن قسماً كبيراً من التعبير اللغوي ، قد تسرب الى لفتنا من لغة غيرنا ، شرقية أو غربية لا فرق ، فنروح نمبر عن فكرتنا بثوب من غيرنا . فعلى أي شيء يدل هذا ؟ انه يدل :

أ - على أن الفكرة مستلهمة من الإيقاع اللغوي المختبىء في لا وعينا . فكثير من الأفكار تخطر على البال ، بشكل فجائي ، فلا نعرف في بادئ الأمر من أين انبثقت ، ولا كيف تفجرت . وحين نباشر عملية التعبير اللغوي ، نلاحظ أننا نلبس الفكرة ثوباً مستعاراً . وما نظن أن أحداً قادر على ضبط الحدود بين الوعي واللاوعي ، في هذا المجال .

ب - على أن الفكرة لصيقة بإيقاع لغوي معين . انها لا تنطبق عليه كل الانطباق ، ولكنها تتداخل معه الى هذه الدرجة أو تلك . وحين نباشر التعبير عنها نجد أنفسنا أمام ثوب لغوي معيّر ، فلا هو مطابق للفكرة ، ولا هو يجنف عنها ذلك الجنف الذي يجعلنا نهمله وننحيه . ونقع في ارتباك ملحوظ . فالفكرة بعد تجسدها ، ليست هي ذاتها الفكرة التي كانت تجول في أعماقنا . ان هناك شيئاً ما ينقصها . وأمام هذه المعادلة المعسرة ، إما أن نقوم بتعديل الفكرة ، أو نقوم بتعديل الثوب اللغوي ، بطريقة أو بأخرى . ولكن النتيجة نظل غير قانعين بأن ما جرى التعبير عنه ، هو ذاته ما كنا نود التعبير عنه . وأظن أن قولتهم الشهيرة « المعنى في قلب الشاعر » تشتمل من بين ما تشتمل على هذه الناحية التي شرحناها ، وكثيراً ما نسمع صيحات بعض الأدباء « أنا لم أقصد ذلك بل قصدت » . وان دل هذا على شيء ، فإنما يدل على أن الخلل الناجم بين الفكرة والثوب اللغوي ، يلعب دوراً كبيراً في هذه الناحية ، إذ مهما كان الشاعر يلعب لعبته الفنية ، فإنه لا يريد ، ضمناً على الأقل ، ألا يكون مفهوماً من قبل قرائه . ان الشاعر يحب الرموز ،

ولكنه يكره الألفاظ . ولا نظن أن شاعراً يرضى أن يغيب عن ذهن الناس بسبب غموضه
والغازيته .

ج - على أن الفكرة مصوغة من عدة إيقاعات لغوية ، فقد تتضافر إيقاعات لغوية
في إبراز فكرة أو موقف أو صورة . وليس من الضروري أن تكون هذه الإيقاعات متساوقة ،
فقد تكون ضدية ، أو متباينة . وهنا تأتي مسألة التعبير ، لنجد أنفسنا أمام توليفة
لغوية تتسم بالجدة ، إذا استطاعت أن تنقل ما في نفوسنا تماماً .

★ ★ ★

أتينا على أهم تجليات التراث ، وليس عليها جميعاً . ومن هذه التجليات نجد أننا
محاطون بالتراث ، من جميع الجهات تقريباً . ويكفي أن ندقق فيما يسمونه « اللغة الأم » ،
اللغة الوطنية الشعبية (Vernacular) حتى ندرك أي خضم تراثي نحن فيه . ونحن
نتكلم عن الحداثة ، لا بد أن نضع في حسابنا هذه المسألة جيداً . فالحداثة ، مهما ادعينا
من أمرها ، تظل ضمن نطاق معين . انهالاً تستطيع التخلص من الكثير من التجليات
التراثية . أن كل ما يمكن ادعاؤه ، أن الحداثة تشغل حيزاً ما ، في رقعة الشعر .
أما الحيز الأكبر فهو للتراث .

ولا شك أننا نتع في وهم الحداثة ، إذا اعتقدنا أن الوقوف في الضفة الأخرى يعني
ما يمتنع من مفهوم الحداثة . فمناهضة التراث أو الوقوف موقفاً ضدياً منه ، أو
إعادة تفسيره ، أو التركيز على الجوانب القليلة والغامضة . . . لا تقدم للحداثة إلا
مجالاً ضيقاً . أن المواقف السابقة من التراث تظل في فلك التراث واستلهاه ، ونصيبها في
ذلك يفوق نصيب الحداثة . وكثيراً ما نسمع بادعاء الحداثة لدى من ظهرت لديهم مجموعات
حادة نزقة ضد التراث . أن المرم ، في مثل هذه الحالة ، يضطر إلى التوقف طويلاً لفرز
الخط الذي أصابته الحداثة في هذا المجال .

وبناء على ذلك ، فإن « القديم » ، وليس التراث وحده ، ولا « الكلاسيكية » وحدها ،
يلعب دوراً كبيراً جداً في مسألة الإبداع الأدبي . أن الالتفات إلى القديم ، من آثار
وأماكن وشخصيات وأحداث تاريخية أو موهومة ، وغير ذلك من الأمور التي أتينا على
ذكرها ، والتي لم نأت على ذكرها ، ليس سمة للمذهب الكلاسيكي الذي ساد أوروبا
فقط ، بل أنه سمة لمعظم المذاهب الأدبية ، من رومانسية ورمزية وسريالية . وحتى
الواقعيون يجدون أنفسهم ، في شعرهم ورواياتهم ، عن قصد أم غير قصد ، في أماكن
عتيقة ، أو يذكرون شخصيات عريقة ، أو يستعيدون حادثة من الأزمان السحيقة .

ولا يقتصر التعلق بالقديم على الأدب والأدباء والشعر والشعراء ، بل أنه على
ما يبدو نزعة نفسية واجتماعية ففي منطقتنا شيدت كنيسة على الطراز الحديث ، جميلة
الشكل ، واسعة البهو ، عالية السقف ، بديعة التكوين ، مذهبها عال وصورها مرسومة
بدقة فائقة ، وهي صورة جديدة كل الجدة . أما الكنيسة القديمة ، فسطحها تراهي ،

وسقفها منخفض ، وجدرانها غير مستقيمة تماماً . في زواياها الكثير من الحفر، والسنونو استعمر أخشاب سقفها ، وسمت في شقوق الجدران فراخ الأفاعي ، أما أمتها فتتنشط في سياج الساحة الكبيرة . وقد وقعت عدة حوادث اليمه من لدغ أفعى أو سقوط حجر، أو تعثر كهل . ولكن لم يمت أحد من المصايين بتلك الأحداث . وهذا ماجمل للكنيسة القديمة صفة عجائبية . وبعد اكتمال الكنيسة الجديدة، دشنت باحتفال كبير . ولكن بعد ذلك الاحتفال اضطر الخوري الى مجارة أهل المنطقة واقامة القداس في الكنيسة المتيقة ، لأن معظمهم رفض الذهاب أيام الأحاد الى الكنيسة الجديدة وهجر القديمة . وحتى اليوم ، وبعد ربع قرن تقريباً ، ما يزال الناس على عادتهم ، لا يتبركون الا من الكنيسة القديمة ، وإن كانوا الآن يقيمون الاحتفالات والطقوس في الكنيسة الجديدة . وقد خفت نوعاً ما عجائبية الكنيسة القديمة .

وقد لاحظت أن السكان لا يفرمون بالقديم الديني ، بل بكل قديم . والأماكن المحببة لديهم هي تلك الغيران والكهوف المتيقة ، التي يضفي عليها عتقها مهابة وروعة خاصة . ويتحدثون بقصص عن لجوء الناس والوحوش الى هذه الأمكنة . وكانت الوحوش اذا أوت وجدت انساناً قد سبقها ، أنسته وأنسته به . وسئمت بعض الأفاصيص التي تدور حول بائع زيت داهمته عاصفة ثلجية ، فمات جعشه ، فحمل زيتته وأوى الى المغارة . وبعد قليل داهمه ذئب ، ولا مفر أمامه ، فاستسلم للذئب ، واعتقد أن ذئباً جائعاً ، في ليلة عاصفة ، لن يوفر فريسة سائفة . لكن الذئب ، الذي خاف هو الآخر من بائع الزيت أول الأمر ، فلما رآه مستسلماً أنس به ، مما جعل بائع الزيت يبحث له عن طعام ، فشاركه طعامه .

ويمكن أن نوسع حكمنا ليشمل كل الأماكن المظلمة والمقابر ، والوديان ، والغابات الكثيفة والأدغال . في حين أن الأماكن المنكشفة والواضحة ، والبيوت الحديثة لا تعني شيئاً أبداً . وقد حاولت جمع بعض الحكايات عن جبثانة (مقبرة) القرية ، فسجلت أكثر من خمسين حكاية ، بينما حديقة قريبة من الجبثانة ، ولكنها بسيطة ومنسقة ، والشمس لا تتركها من الصباح الى المساء ، لم يذكر أحد أي حكاية عنها .

إذا لم يكن ثمة ما ينقض كلامنا ، أمكننا القول ان القديم يقوم بعملية الهام ، لا لتاريخيته وإنما لغموضه وعدم انكشافه تماماً للناس ، أي لامتلاكه سرانية منفصلة لماذا ؟ لماذا الليل يخيفنا والنهار يؤنسنا ، مع أننا نكون في مكان واحد ليس فيه أي جديد؟ لماذا الأدغال والكهوف ومنعرجات الجبال والوديان السحيقة ، تدخل الروعة في نفوسنا ، في حين لا نشعر بشيء من هذا في السهل والمنبسط والحديقة والحقل ؟ لماذا ساحة الكنيسة تخيفنا ، وساحة القرية تؤنسنا؟ لماذا كل هذه الغشية مع أننا ذوو عقول « علمية » ، والسيطرة البشرية على الحيوانات الضارية باتت من الشدة بحيث لم يعد في المنطقة أي حيوان ضار ؟

مثل هذا الالتفات الى « القديم » و « الغامض » ، وكل قديم غامض بحد ذاته ، جعل القديم مركز اشماع ابداعي لا يجارى . ورغم كل ادعاءاتنا المنتفخة بالعدائنة ، يظل

القديم ركننا أساسياً . ولكن أي قديم هذا ؟ هل ما يبعد عنا مئات السنين ، أم آلافها ؟
ان بعض المبتكرات والمخترعات الحديثة ، يزيد عمرها على مئتي عام ، كالقاطرة مثلاً ،
ومع ذلك فان قدمها الزمني هذا لم يرفعها الى درجة كهف أحدث انهيار قبل عامين فقط . .
تري لماذا ؟

ربما سولت لنا أنفسنا تعليل ذلك بالقول ان القاطرة واضحة ، والكهف غامض مظلم ،
أو ان القاطرة من صنعنا ، والكهف من صنع الطبيعة . الا أن مثل هذا التعليل يتهاوت
حين نجد السيف ، وهو من صنع اليد البشرية أيضاً ، مستلهاً في الشجر ، على حين لم يذكر
أحد الصاروخ ، الذي فيه من العجائبية أضغاف ما في السيف والكهف . فلا نظن أن
الأمر مرتبط بصنعنا أو صنع الطبيعة .

ليس هذا التعليل مقبولاً ، ويمكن أن نعدد تعاليل أخرى أيضاً غير مقبولة . فما
السر الكامن وراء « ابداعية » القديم ، وخبر أي ابداعية في الأشياء الحديثة ، على
الرغم من أن بعضها يضاهي القديم في السرائية والغموض ، والعجائبية ، لدى الشعراء على
الأقل ، لفالة اطلاعاتهم العلمية ؟

لنرجع قليلاً الى الوراء ، وهذا « القليل » يقارب المرحلة الأولى لظهور الانسان ، أي
حوالي نصف مليون سنة فقط ، يومها لم يكن يقطن الجزر البريطانية أكثر من مئتي نسمة .
في ذلك الزمن كان الاتجاه قد حسم . ان ما في الخارج ترك ميسمه في التركيب البنيوي
للانسان . المعلومات الأساسية في الخارج انطبعت في شيفرة الخلية ، وتعدد طريق كل
نوع من الأنواع الحية . ان الماعز أو الضأن الذي عمره شهر فقط يهرب من وجه الذئب ،
بينما لا يهرب من الكلب (اذا افترضنا أن الكلاب كانت مدجنة في تلك الأيام) .
وباكتمال البنيان الجسدي للانسان ، وهونيان لا يختلف كثيراً أبداً عن بنيان الانسان
الحالي ، كانت البيئة قد دخلت الجسد البشري ، أو بالأحرى حتى لا نسيء التعبير
نقول كانت البيئة قد فرغت من تكوين الجسد البشري ، الذي احتفظ بكل الانطباعات عن
البيئة . فمثلاً الخوف من الظلام كان ضرورياً للانسان ، فانطبع فيه هذا الخوف . واليوم
نعيش في المدن آمنين مطمئنين . ولكن هب أنك في شارع تعرف معالمه كما تعرف قواري
القصيدة ، وانقطع التيار الكهربائي فجأة ، ولم يبق متصلاً بك سوى الأصوات المختلفة
المرتدة . انك تشعر فجأة بنوع من الخوف والخشية على الرغم من يقينك المؤكد من
الشارع . من أين جاءك هذا الخوف ؟

ودرجة الخوف هذه تتضاعف كثيراً في بقية الأماكن كالأقبية والمقابر والكهوف
والغابات ، مهما كانت وسائل الأمان متوفرة .

وورثنا الكثير من هؤلاء الأسلاف ، ورثنا الخوف من المرتفعات (اكروفوبيا)
والخوف من الأعماق (الباثوفوبيا) والخوف من الأماكن المفتوحة (الأهورافوبيا) والخوف
من الأماكن المغلقة (الكوسترافوبيا) بيد أن هذه التركيبة لم تقسم بين الورثة قسمة متساوية ،
وهذا يرجع الى قوانين الوراثة ، تلك القوانين الشائكة التي يحكمها خدان متناهذان :

الضرورة والمصادفة . فليس من الضروري اليوم أن يصاب فرد بالأكروفوبيا أو الباثوفوبيا أو الأغورافوبيا أو الكلوسترافوبيا أو أي خوف آخر ، بالنسبة ذاتها التي يصاب بها فرد آخر ، فالنسب مختلفة ومتباينة . والملاحظ أن ثمة نوعاً من التوازن ، فمن لا يخاف من المرتفعات يخاف من الأعماق والمكس بالمكس ، وذلك بحسب نسب المورثات التي يمتلكها ، والتي كانت من نصيبه .

ومثلما ورثنا مثل هذه المخاوف بنسب متفاوتة بين فرد وآخر ، ورثنا أيضاً التعلق بالقديم وتقديسه ، وإن لم يكن التعلق لتقديسه فلاحترامه أو الحنين إليه أو الإعجاب به ، أو ما شئت من تصنيفات هذه الأنواع من التعلق . هذه الالتفاتة إلى الوراء ليست كالتفاتة أرفيوس . إنها التفاتة ضرورية لاستمرارية الحياة وكيونة الإنسان . وحتى نتأكد من ذلك نلجأ إلى الافتراضات . لنفرض أن كائناً ما لم يرث هذا التعلق بالماضي . ماذا يترتب على ذلك ؟ أنه عندئذ لا يعرف سوى نفسه ، ويفقد منبثاً عن كل ما يقف وراءه . أنه لن يتعلق بأمه وأبيه ولا بجده وذويه ، ولا يشمر تجاههم بأي عاطفة . ولو عممنا ذلك على أفراد النوع ، لحكمتنا على هذا النوع بالانقراض ، لأن فقدان هذا التعلق يعني تماماً دخول أفراد النوع بعضهم مع بعض في صراع مميت ، لن يبقى على أي فرد . وسوف ألقت نظر القارئ إلى أن بعض الأنواع قد انقرضت بسبب فقدان مورثة التعلق بالماضي ، مثل الديناصور والمأموت . ويمكن أن نجد حتى اليوم ، بعض الظواهر التي تدل على فقدان هذه المورثة . لنلاحظ القطط . نجد بعضها رؤوماً على أبنائه ، ولكن أحياناً نلاحظ هرة تلتهم أبناءها بمجرد أن ترى النور . إن الهرة التي تلتهم أبناءها فور ولادتهم هي الهرة التي فقدت مورثة التعلق بالماضي . ومن جهة أخرى نلاحظ لدى بعض أنواع الكائنات بروز هذه المورثة إلى درجة كبيرة ، فالحلقة تعرف زميلتها التي تعيش معها في خلية واحدة . والنملة تعرف صديقتها في الكوكب الواحد . وكل مجموعة تدافع عن أفرادها ضد المجموعات الأخرى دفاعاً مميتاً . فإذا افترضنا أن مثل هذه المورثة قد تلاشت من النحل أو النمل ، فإن مثل هذه الأنواع سوف تتلاشى بعد جيل واحد فقط . إن أي انبثات عن الماضي يعني فقدان كل المعلومات والمعارف السابقة التي يورثها الجيل السابق للجيل اللاحق . والويل للنوع الذي لا يتم فيه مثل هذا التوريث . أنه يحكم على نفسه بالدمار . إن فقدان هذه المورثة يعني فقدان كل ما يصلنا بالماضي ، إذ يموت كل ماضٍ ولا يعود يحرك فينا أي شغف أو تعلق أو حنين أو شفقة أو إعجاب إن الماضي لا يعود يعني لدينا أي شيء .

يلاحظ القارئ أننا في أدبياتنا نربط ارتباطاً محكماً بين الهجرة والحنين . ولعل أولى سمات أدبنا المهاجر ذاك الحنين الفياض الذي يتصدر كل الانتاج الأدبي المهاجر تقريباً . وإذا كان هذا الحنين قد ظهر لدى العرب المهاجرين ، بمثل هذه الشدة والفوران ، فإنه لم يظهر لدى غيرهم من مهاجري الشعوب الأخرى . فالمهاجرون في الأمريكيتين ليسوا عرباً فقط . أنهم من جميع الأجناس . ومع ذلك لم نسمع نغمة الحنين تصدح في انتاجهم الأدبي . ويبدو أن العرب ما زالوا يحتفظون بمورثة التعلق بالماضي أكثر من غيرهم ، فهم

لم يندمجوا في المجتمعات الجديدة ، بالسرعة التي اندمج فيها غيرهم ، ولا شك أن للأجيال اللاحقة في المهجر قصة غير هذه القصة . ولكن غير العرب سرعان ما اندمجوا في المجتمعات الجديدة ولم يعد وطنهم يعني لديهم شيئاً . وقد عرفت شخصياً بعض المهاجرين العرب ، وهم قلة قليلة جداً ، لم يعد وطنهم يهمهم ، بقدر ما يهمهم تيسير أمورهم العاجلة . انهم لا يشعرون تجاه وطنهم بشيء من الحنين أو التعلق ، ولا يتواصلون حتى مع أقرب أقربائهم . ولا شك أن توالي الأجيال سيجعل هذه المورثة من جملة المورثات المثبطة ، في حين تنشط بالمقابل مورثات أخرى .

على الرغم من النقاش الدائر حول الصفات المكتسبة والصفات المورثة ، فانه بات ثابتاً أن ما ينتقل ، ليس فقط المورثة ، بل المكتسبة أيضاً ، شريطة أن تكون المكتسبات نفع مباشر ، أي أن لها وظيفة ضرورية . فلو قطعنا أذنان الفئران لعشرين جيلاً ، لجاء الجيل العادي والعشرون بأذنان إذ أن للذنوب وظيفة ضرورية . ولكن أحياناً نجد أن المكتسب يتأصل مثل المورث . فالبقرة على سبيل المثال حيوان نباتي ، ولكنها حالما تضع تسرع إلى المشيمة وتلتهمها . وسوى التهام المشيمة عقب الوضع ، لا تأكل أي شيء لحمي . والسبب في ذلك يرجع إلى أنها ، في قديم الزمان ، كانت تضع ولا تأكل المشيمة ، فتتغذى هذه المشيمة ، فتشتم الوحوش الرائحة ، فتسمى نوعها وتكون النتيجة افتراسها وافتراس رضيعها ، ومع الزمن صارت البقرة تأكل المشيمة لتأمين غزو الضواري ، وبذلك حافظت على نوعها . وعلى الرغم من مرور أجيال ، والبقرات تربي في مكان مضمون وفي حظائر مدروسة صحياً ، فانها ما تزال تسرع إلى التهام المشيمة ، أن لم يبعد هاهنا الطبيب البيطري ويتخلص منها . أما التساؤل فيما إذا كانت هذه الصفة تستمر إلى أبد الأبدين فلا أظن الإجابة سهلة ، ولكن الأرجح أن تتلاشى وتزول ، أما متى ؟ فلا أحد يعلم .



ولكن إذا كان الأمر على النحو الذي رسمنا ، فإن التقدم يصبح مستحيلًا ، ويفقد الحديث عن الجديد معنى نافلة القول . وبما أن التقدم حاصل وبما أن الجديد معانٍ ، وبما أن المسيرة تنحوض تصاعدياً ، بات من اللازم الإقرار بالثنائية الضدية ، التي اعتمدنا عليها في الفصلين الخامس والسادس . فإلى جانب هذا النزوع إلى القديم ثمة نزوع إلى الجديد ، حبسافرة ، محاولة للتخلص من روتين الموروث . وهذا أمر يسهل إثباته ، بأخذ عينة من الناس ، فتجد إلى جانب الرجل القنوع رجلاً طموحاً لا يستقر على حال ، وإلى جانب المحافظ ، من يتبرم من السكون والرتابة . بل إنك واجد شعوباً بأسرها تميل إلى المحافظة في بعض النواحي . أن الانكليز - مثلاً - من بين خلق الله جميعاً ، يميلون إلى المحافظة الشديدة . وهذا أمر بات من المسلم به . أما الفرنسيون فأصحاب نزوع تجديدي ، بصورة لا تكاد تصدق . فمنذ الستينات وحتى اليوم عثرت على أكثر من ستة اتجاهات متميزة في النقد الأدبي ، الذي أطلق على نفسه النقد الحديث . والاتجاه البنيوي وحده بات يشتمل على العديد من التيارات التي بلغت حد التضارب . وقد يكون الأمر أكثر مما أشرت ، إذ لا تتوالى لدي الأدبيات الكاملة ، التي أقرأ عنها ولا أقرأ نصوصها . ويمكن أن نصنف الشعوب الشرقية عامة أنها شعوب محافظة .

ولا يذهب بنا الاعتقاد الى حد حصر المحافظة والتجديد ضمن نطاق الأدب ولعبة الأسلوب . ان القضية أبعد من ذلك بكثير . انها تمتد الى الفنون التشكيلية والثقافة والفكر والأيدولوجيا والفلسفة . ومن أطراف المذاهب التي اطلعت عليها في الفن والأدب ، مذهب « الكلوكوتريسم » في يوغسلافيا ، وقد قابلت بعض أنصاره في بلغراد ، وشرحوا لي مذهبهم ، أو بالأحرى حركتهم التي تقوم على رفض كل ما هو قديم اطلاقا ، وعلى تعظيم الحدود بين الفنون ، ففي لوحة واحدة تجد الرسم والنحت والأدب ، ويستخدمون الوسائل السمعية في الشعر الى درجة بعيدة . وقد تمتد نزعة التجديد فتشمل السلوك الاجتماعي . وفي فرنسا ، كما في كثير من الأصقاع الأوربية ، أجيال جديدة تنحو في السلوك الاجتماعي منحى جديدا ، مخالفا لكل الأعراف والتقاليد .

وقد عكست الأساطير الثنائية الضدية التي تمتلكها الجبلية البشرية . ويمثل الاله الروماني جانوس هذه الطبيعة الثنائية ، فهو له ذو وجهين ، الأول ينظر الى الماضي والثاني ينظر الى المستقبل . وقد منعه هذه الطبيعة الاله ساتورن مكافاة له على استقباله اياه حين طرده الاله من السماء . ولو تفحصنا المذاهب والأديان والفلسفات والمدارس الفكرية لوجدناها جميعا تقريبا بوجه جانوس . ان كل مذهب ، أو كل دين ، أو كل فلسفة ، أو كل منزع يدعي التكامل ، يحاول اقناعنا أنه السنة الطبيعية التي تسير عليها البشرية منذ بدايتها ، ولذلك فان صورة المستقبل لن تكون الا كما يرسمها هو . فالدين المسيحي - على سبيل المثال - يرجع الى آدم . والمستقبل الذي ينتظر البشرية هو المستقبل الذي يرسمه هذا الدين . وكل انقسام في هذا الدين أو كل تجديد ، مضطر بالتالي أن يثبت هذين البعدين في دعوته .

والملاحظ أن المذاهب التي لا تنحو هذا المنحى ، لا تصمد كثيرا ، وغالبا ما تتحول الى « تقليعة » عابرة . فالحركة الهييبية حركة رافضة ، كادت موجتها أن تطفئ عاليا ، ولكنها سرعان ما تراجعت ، نتيجة عدم تمكين جذورها في الماضي ، مما أفقدها المراقبة . والناس دائما يسمعون الى الأصول العريقة قبل سعيهم الى قبول الموجة الرافضة .

★ ★ ★

بعد هذا الفاصل الاعتراضي ، نرجع الى موضوعنا الأساسي ، ونسأل: هل الأشياء القديمة جميلة بعد ذتها ؟

لا شك أن بعض الأشياء التي توافرت فيها عناصر الفن تحوز قسطا وفيرا من الجمال ، فالإلياذة مثلا جميلة بذاتها ، لما اشتملت عليه من فن ملحمي أخاذ . يضاف الى ذلك أن قانون الندرة يلعب دورا كبيرا في هذه الناحية . فلو افترضنا أن الفن الملحمي استمر - وهذا شبه مستحيل - هل تحتفظ الإلياذة بمثل هذا البريق الأخاذ ؟ على أي حال ، ليست الندرة ذاتها بعيدة عن الفن .

ولكن ثمة أشياء لم يتدخل الانسان في خلقها ، كالتي أشرنا الى بعضها ، مثل الغابات والأنهار والكهوف . هل هي جميلة لمراقبتها ؟ نظن ذلك ، ففي هذا العصر التكنولوجي يمكن خلق أشكال في الطبيعة أوفى كمالا وجمالا من الأشياء التي ظلت بعيدة عن ملمس

الانسان . وقد يقال ان ما ينتجه ، أو ما يفعله الانسان في الطبيعة مصنع . وبهما كان الجمال مصنعاً ، فانه يظل أدنى من الجمال الطبيعي . ويمكن الرد على ذلك بأن الانسان في هذا العصر بات قادراً على جعل المصنوع يبدو طبيعياً الى أبعد حد . ولكن أيضاً عندما نقوم نحن بتقديم انتاج أدبي عن أشياء قديمة ، أو حتى عن أشياء حديثة ، انما نخلق جمالاً صناعياً ، الى هذه الدرجة أو تلك . ومع ذلك تشتهر الآثار الأدبية ، ويشغف الناس بها ، أكثر مما يشغفون بما تحدثت عنه .

ولكن لو دققنا قليلاً ، للاحظنا أن « جمالية » الأشياء القديمة نابعة من تركيبنا البشري ، فنحن بما فطرنا عليه من توق الى الماضي ، وشغف بكل ما هو قديم ، نضفي القيم الجمالية ، بل نكاد أحياناً نعصرها ، بذلك الماضي الملتصق بنفوسنا والسيطر على عواطفنا . كما أن جمالية الجديد تجذبنا ، وإن لم يكن بالمقدار الذي تجذبنا جمالية الأنتيكا .

لكن تلك الفطرة التي فطرنا عليها ، والتي تشمل على الثنائية الضدية : التعلق بالقديم والاعجاب بالجديد ، عبارة عن نسب ومقادير تختلف من شخص الى آخر . أو اذا أردنا التحدث بلغة العلم الحديث ، قلنا ان الصفات (المورثة أو المكتسبة) لا تتجلى بدرجة واحدة لدى جميع الناس ، وليست لها تلك الفاعلية الموحدة ، بحيث يتساوى جميع الناس في الاستجابة لها . وينعكس ذلك في المواقف التي يتخذها الأفراد من مسألة القديم والجديد ، مثلما يختلفون في طول القامة . ومن هنا لا يمكن أن نضع دستوراً حتمياً . فما تحدثنا عنه يختلف تبعاً للظروف والبيئات والضرورات التي تواجه الأفراد ، وبالتالي يختلف باختلاف الاستجابات التي يرد بها الأفراد على تلك العوامل والمؤثرات . فقد نمر في مرحلة يسودها التذمر العام من القديم ، أو العكس . وقد نمر في مرحلة يحدث فيها نوع من التوازن ، فنجد الطرفين يتطرفان : حركة شعرية تجديدية متبادية ، وحركة شعرية تقليدية متشددة .

ان مثل هذا الطرح قديم قدم الوعي الفلسفي تقريباً ، ففي المذاهب والمدارس اليونانية نجد الخلاف شديداً حول مسألة الثابت والمتغير ، والقيم الجمالية ، والتقليد والتجديد . ومن الغريب حقاً أن يطرح فيلسوف مثل الكساغوراس قضية « الذرة » التي تشمل في تكوينها على كل العناصر الموجودة في الكون ، وحين تنشط عناصر معينة يحدث التغير ، ويكون هذا التغير مرتبطاً بطبيعة العناصر السائدة ، فاذا خملت هذه العناصر لسبب أو لآخر ، نشطت عناصر أخرى ، وهدمت العناصر التي كانت من قبل ناشطة ، فيتم التغير من جديد ، لأن الذرة في تفاعل ذاتي من جهة ، وفي تفاعل مع الكون من جهة ثانية ، وهذا ما يجعل التغير محتوماً . وعندما تتغير فاعلية العناصر بحيث تنشط عناصر معينة ، تتغير نظرة الانسان تبعاً لتلك العناصر الناشطة . ولواستبدالنا « الذرة » الانكساغوراسية بالغلية ، و « عناصر » تلك الذرة بالمورثات ، لما تغير شيء من حيث النظرة ، وإن كان الأمر مختلفاً بينه وبين العلم الحديث ، الذي يتغلغل أكثر فأكثر في دقائق حياتنا ، ويفسر لنا ما كان يعتبر سحراً خالصاً . كما يفسر لنا ما كان عرضة للأخذ والرد والتأويل . ويمكن أن نشير في هذا الصدد الى امكانية تفسير تعلق الأبناء بالأباء تفسيراً مقنعاً ، من غير اللجوء

الى عقدة أوديب أو عقدة اليكترا . وليست عودة أوديب الى وطنه الا استجابة للحنين الى الماضي ، الى الجذور ، كما أن انتقام اليكترا ليس الا تمسكاً بالجذور التي لا تريد أن تتخلى عنها . وإذا كنا نمتد على هاتين المقديتين ، أو على غيرهما من العقد ، من أجل تفسير التعلق بالماضي ، فإن الأمر متدري في عالم الحيوان ، حيث لا عقد ولا كبت ولا حرمان ، ولا رقيب اجتماعي ، ولا قوانين قسمية ، ولا غير هذا وذاك . ومع ذلك فإن تعلق المهـر بالفـرس ليس بسبب المقدسة الأوديبية . وحين يكبر المهـر يهجر أمه ، تماماً كما يفعل الأبناء ، أو معظم الأبناء الذين لا يتعلقون بأمهاتهم ، بل إن بعضهم يجدهم غيباً ، فيحاولون الخلاص منهم ، بالانتقال الى مكان سكن مستقل ، أو ينقلون من المنزل آخر . وإذا كان ثمة من فرق بين فرد وآخر ، من حيث الدرجة ، فإن ذلك يرجع الى أن المورثات لا تكون على درجة واحدة من الفاعلية ، إنها تتأرجح من التعلق الشديد الأعمى ، الى الهجران أو الكراهية ، بحسب طبيعة الفرد من جهة ، وأمّه من جهة ثانية ، والظروف التي فيها تتم العلاقة الاجتماعية ، وغير ذلك من العوامل التي لا يسمح لنا المجال بالتطرق اليها . وعلى أي حال ، فإن معظم المقد التي تمرض لها وعرضها علماء النفس ، تدخل في باب ميل الطبيعة البشرية الى التطرف في هذه الناحية أو تلك ، سلباً أو ايجاباً . ومن هنا كان حديث هؤلاء العلماء يدور حول «المرضى» وليس الأصحاء . والسؤال الكبير الذي نواجهه هو هل البيئة الاجتماعية وحدها المسؤولة عن العلاقات الشائنة في المجتمع ؟ ألا يمكن أن يتباين فردان كل التباين وهما من بيئة واحدة ؟ ألا يدفعنا هذا الى البحث عن « تاريخ » هذا الجسد ؟ وعندما نقول التاريخ فإننا نعني ذلك التفاعل الشديد الذي تم بين الجسد والبيئة ، والذي يتم الآن ، وسيستمر في المستقبل . ورصد التغيرات التي تحدث في البيئة الاجتماعية ، لا يعفي من البحث عما يتم في المرآة التكوينية للجنس البشري . وعندما ندرس التجمعات التي تبدو لنا في هذا النوع الحيواني أو ذاك ، فإننا نسرع مباشرة الى دراسة التكوين البيولوجي للحيوان بغية الاستعداد الى هذه العلاقات المتبدية في تجمعاته ، أما في المجتمع البشري ، فإننا كثيراً ما نخطئ ونسير في التيار المعاكس ، فندرس العلاقات الاجتماعية ، من غير أن نولي الاهتمام الكافي لدراسة المرآة التكوينية لهذا النوع من الكائنات الحية الراقية التي لو عدنا الى تاريخها لعرفنا الكثير عن أسباب تصرفاتها . فقد مر حين من الدهر ، لم تكن بعض الأمهات يدافعن عن أبنائهن ، في حين أن بعضهن الآخر كن يدافعن عنهم ضد كل اعتداء . ومن الطبيعي أن ينقرض نسل اللواتي كن لا يدافعن عن أبنائهن ، في حين يبقى نسل الأمهات اللواتي يمتن من أجل الحفاظ على هؤلاء الأبناء ، ويعمل هؤلاء الأبناء تلك المورثة التي تدفعهم الى الدفاع عن نسلهم ، مما يؤهلهم للبقاء . وطبعاً سوف نحصل على أجيال متماسكة فيما بينها ، ومرتبطة بعضها مع بعض ، أما نسل الأمهات اللواتي لا يدافعن عن أبنائهن ، فإنه يسير الى الفناء ، حتى لو لم يفنهن العدوان الخارجي وتغلي الأمهات عنه ، إذ أنه هو نفسه سيكون ضد نفسه ، وينخرط الأفراد في صراع وحشي مع بعضهم البعض . وعلى هذا فإن البنية التكوينية الملائمة للحياة هي التي تبقى ، وهي التي تقيم المجتمعات ، والمجتمعات نفسها لن تكون الا تعبيراً عن تلك البنية التكوينية . ترى أليس من الأفضل العودة الى البدايات ؟ ولكن مع ذلك ، فإننا لا نقصد أبداً تنحية دراسة مؤثرات المؤسسات الاجتماعية في تلك البنية التكوينية بالذات .

مَجْلَدُ اللُّغَةِ

لأحمد بن فارس

محمد بن الدين مينو

يعدّ أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني (٣٢٩ - ٣٩٥ هـ / ٩٤٠ - ١٠٠٤ م) أماً حاذقاً من أئمة اللغة وعلماء بارزاً من أعلام الأدب، جمع اتقان العلماء وبراعة الكتاب. قرأ على ابن الخطيب، راوية ثعلب، وصلى ابن مهرويه وابن علي القاشاني وغيرهم من أعيان العلم، ثم تتلمذ عليه بديع الزمان الهمداني والصاحب بن عباد وغيرهما من أعلام البيان.

كان ابن فارس غزير العلم، وفقر الانتاج، جليل المعرفة. خلف تأليف حسنة وتصانيف جمة في اللغة والنحو والأدب والتفسير والفقه. فكان «بقرين يصنف في كل ليلة جمعة كتاباً، ويبينه يوم الجمعة قبل الصلاة، ويتصدق بشمنه، وكان هذا دأبه» (١). ولقد أحسن تلميذه الصاحب بن عباد صنيعاً عندما وصفه قائلاً: «شيخنا أبو الحسين محمد رزق حسن التصنيف وأمن فيه من التصحيف» (٢).

ومن أشهر آثاره المبثوثة في المصادر والمكتبات مرتبة الفبايا: أبيات الاستشهاد، والاتباع والمزاوجة، وتمام فصيح الكلام، وخلق الانسان، وضم الخطأ في الشعر، ورسالة في المعاريض، والصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، وفتيا فقيه العرب، واللامات، ومتخير الألفاظ، ومجمل اللغة، ومختصر في المذكر والمؤنث، ومقاييس اللغة، والنيروز. وغير ذلك من كتب (٣)، لم تبق يد الحدثان منها سوى عنوانات، وهي جميعاً تشهد بغزارة علمه وعمق معرفته.

ولعل أحدثها نشرًا معجم (مجمل اللغة)، الذي حققه الأستاذ الفاضل زهير عبدالمحسن سلطان، ومهد له بدراسة الكاتب والكتاب: فكان تمهيداً كافياً وافياً، كما كان عمله كشفاً حقيقياً عن حلقة مهمة في سلسلة تطور المعجم العربي، التي ابتدأت بـ «كتاب العين»

للخليل بن أحمد الفراهيدي ، الذي اعتمد مخارج الأصوات أساساً في ترتيب المفردات ، ثم تلتها معجمات ، اختلفت طرق ترتيبها بين مقلد طريقة الخليل أو معوّر فيها . أما ابن فارس ؛ فقد رأى أن يصنّف المادة اللغوية على نحو آخر ، يرمي إلى الكشف عن مزيد من خصائص العربية ؛ فيفيد الباحثين من بعده في هذا المضمار ؛ فسلّك منهجاً واحداً في ترتيب الأبواب والمفردات في كتابيه (مجمل اللغة) و (مقاييس اللغة) حيث رتب المفردات ترتيباً ألفبائياً في ثمانية وعشرين كتاباً ، ثم قسّم كل كتاب إلى أبواب . أما (مجمل اللغة) فقد قسّم كل كتاب منه على ثلاثة أبواب رئيسة ، أولها : « باب المضاعف والمطابق » ، وأراد بالمضاعف : المشدد مثل (جس) ، وأراد بالمطابق : المكرر مثل (زلزل) ، ثم باب « ما جاء من كلام العرب على ثلاثة أحرف » ، ثم ختمه بباب « ما جاء من كلام العرب على أكثر من ثلاثة أحرف » . فكان عمل ابن فارس في (مجمل اللغة) رائداً حيث خطا الخطوة الأولى على طريق (المعجمات الألفبائية) ، وكان غرضه من هذا العمل انشاء كتاب « بمختصر من الكلام قريب ، يقل لفظه ، وتكثر فوائده ، ويبلغ بك طرفاً مما أنت ملتصقه ، وسميته : مجمل اللغة ، لأنني أجملت الكلام فيه اجمالاً ، ولم أكثره بالشواهد والتصاريح ارادة بالايجاز » (١) ليخرج للناس معجماً مختصراً ، يفيهم عن الغرض في خضم الأصول الكبار من المعجمات ، التي تتميز - كما يرى - بـ « بعد تناولها ، وكثرة أبوابها ، وتشعب سبلها » (٥) .

أما محقق الكتاب ، الأستاذ الفاضل زهير عبد المحسن سلطان ؛ فقد بذل جهداً جليلاً في اخراجه على نسخ كثيرة ، تناثرت في المكتبات العالمية (٦) ، ولعل في هذه الكثرة الكبيرة مثالا واضعاً على ذلك الجهد ، الذي عاناه في التنقيب والتحقيق وفي المقارنة والمقابلة . ولذلك كان من المتوقع أن ينشر هذا المعجم محرراً من التصحيف والتحريف وغنياً بالتعليق والشروح . ولكن قراءة صفحة واحدة منه بتان تبين أن المعجم يحتاج إلى مزيد من الدقة والضببط ، ومزيد من الجدوالت ، فقد نددت عن المحقق أخطاء كثيرة وأوهام عديدة ، يحتاج تتبعها إلى وقت طويل وجهد مضن . فلعل المحقق الفاضل يستدرك ذلك في طبعة أخرى . وحسبي أمثلة من تلك الأخطاء والأوهام ، مرت بها ؛ فحررتها خلال عملي في « شعر عمرو بن أحمر الباهلي » (٧) . أضع هذه الأمثلة بين أيدي القراء والباحثين ؛ فلملني أترك حافزاً ما في نفس ، تنهض بهذا العجم :

- ١ -

في ص ٧٩ : « وينشد : وكان وصل الغانيات إخاً » .

قال المحقق : « الرجز بلا عزو في اللسان (أخ) برواية : وصار وصل » ، وأقول : الرجز للمعاج في خزنة الأدب ١٠٣/٣ ، ولم أجده في ديوانه ، الذي صنعه أستاذنا الدكتور عبد الحفيظ السطلي ، وإنما كان في ملحقاته ٢٨٠/٢ .

- ٢ -

وفي ص ١١٦ : « قال الراعي :

فما الفقر من أرض العشرة ساقنا إليك ولكننا بقرباك نتبعج » .

قال المحقق : « البيت له كما في غريب الحديث ٣٠١/٢ واللسان (بجع) ، ولم يذكر في شعره المجموع » ، وأقول : البيت في شعره ٤٣ ، الذي صنعه راينهرت فايبيرت .

- ٣ -

وفي ص ١٣٢ : « قال :

فليأزلن وتبكوّن لقاحه ويعلّثن صبيّه بسمار » .

قال المحقق : « البيت بلا عزو في غريب الحديث ٣٩٢/٣ واللسان (بكا) » ، وأقول : البيت لأبي مكعب الأسدي في التاج (بكا) .

- ٤ -

وفي ص ١٨٩ : « قال : موضع رحله جسر » .

قال المحقق : « قائله ابن مقبل في ديوانه ٣٦٣ » (٨) ، وأقول : الصواب أنه لعمر بن مالك العائشي ، ففي التكملة ٤٤٩/٢ - وهومن مصادره - : يصحح الصغاني رواية الجوهري في الصحاح ٦١٣ : فيقول : « هكذا عزاه ابن فارس ، وأبو عبيد ... وليس البيت لابن مقبل ، وإنما هو لعمر بن مالك العائشي ، وصدره : بعراضة الذفرى متكيلة » . وفي اللسان (جسر) : « هكذا عزاه أبو عبيد إلى ابن مقبل » ، قال : ولم نجده في شعره « (٩) . وأستدرك : فاضيف : وقد زج في (ما نسب إليه من شعر غير موجود في الديوان) ٣٦٣ .

- ٥ -

وفي ص ٢٠٣ : « قال :

رمانى بامر كنت منه ووالدي برى ومن جنول الطوي رمانى » .

قال المحقق : « البيت مما ينسب لابن أحمر ولفظه . انظر شعره ١٨٧ » (١٠) ، وأقول : نسب في التاج (جول) إلى الأورق بن طرفة أيضا ، وهو تصحيف : الأزرق ؛ ففي شرح أبيات سيبويه للسرافي ٢٤٨/١ : « قال بعض القشيريين للسلطان : ان الأزرق بن طرفة - وهو من باهلة - لص ابن لص ، ليفروه به : فقال قصيدة فيها : رمانى بامر ... الخ » . وفي اللسان (جول) : « قال ابن بري : البيت لابن أحمر ، قال : وقيل : هو للأزرق بن طرفة بن العمره الفراسي » .

فالأرجح أنه للأزرق ، وليس لابن أحمر الباهلي شعر مثله .

- ٦ -

وفي ص ٢١٧ : « قال : تهدي اليه ذراع الجدي تكربة » .
والصواب : « تهدي » ؛ فقد نبه على هذا الخطأ أبو عبيد البكري في التنبيه على أوهام
القالي في أماليه ١٠٢ وسمط اللآلي ٧٢٥ ولكن المحقق لم يلتفت إليه ، والسمط من مصادره ! .

- ٧ -

وفي ص ٢٢٨ : « قال : تتبدل أدماء من ظباء وحيرما » .
قال المحقق : « هو ابن أحمر كما في شعره ١٤٢ (١١) ، ولم يذكر فيه صدر البيت » ،
وأقول هو صدر بيت لعمر بن معد يكرب من قصيدة سينية في شعره ١١٠ - ١١٣ وعجزه
فيه ١١١ وفي المخصص ٣٧/٨ : « فاصبحت في أطلالها اليوم حابسا » .

- ٨ -

وفي ص ٣٠٤ : « قال الشاعر : أبي الذي أجنب رجل ابن الصميق » .
قال المحقق : « رجز ينسب لمرو بن أحمر وغيره » . انظر شعره ١٨٥ « (١٢) » ، وأقول :
نسب في اللسان والتاج (خنب) وفي التاج (صمق) إلى ابن أحمر ؛ فزج في شعره ، ولكن
ابن بري فيهما قال : هو « لتميم بن العمر » .

- ٩ -

وفي ص ٤٠٠ : « كأس رنونة وطيرف طير » .
أقول : وفي « طيرف » بالراء المشددة المفتوحة خطأ في الضبط ، صوابه :
« طيرف » بالراء الساكنة ، وهو كذلك في المعجمات (رنو) التي بين يدي ، وأغلبها من
مصادره ! .

- ١٠ -

وفي ص ٤٣٥ : « لم تغلم الجيد ولم تشتفر » .
أقول : وفي « تشتفر » تحريف ، صوابه : « تشفير » ، وهو كذلك في المعجمات (زغل)
و (شفر) التي بين يدي ، وأغلبها من مصادره ! .

- ١١ -

وفي ص ٤٦٦ : « وهو قول المراز : ولا أي من عاديث أسقي سقائيا » .
أقول : الصواب : « قول الشاعر » ، لأن الشطر من البحر الطويل ، وصاحبه ابن أحمر
الباهلي لم يوصف بـ « المراز » أبدا . وكان من واجب المحقق الفاضل أن يثبت ما ورد في
الأصول الأخرى من مجمل اللغة : « قال » ، لتصح العبارة .

- ١٢ -

وفي ص ٦٥٩ : « شربت وبات على نقامتهد » .
أقول : وفي « شربت » بالياء الموحدة تصحيف ، صوابه : « شريت » (١٣) بالياء المثناة
من تحتها ، وهو كذلك في التكملة ٤٨٨/٣ والأساس واللسان والتاج (عرش) والمحكم
١٢١/١ والمقاييس ٢٦٧/٤ والصحاح ١٠١٠ وكلها من مصادره !

- ١٣ -

وفي ص ٦٧٢ : « وأنت من أفنائه مُعتمر » .
أقول : وفي « أفنائه » بالهمز تصحيف ، صوابه : « أفنائه » (١٤) بالنون ، وهو كذلك
في سمط اللآلي ٥٥٥ واصلاح المنطق ٤٠٧ وتهذيبه ٨٤٢ وجمهرة اللغة ٢٧٧/١
والمقاييس ٤٨٣/٢ و ٣٤٤/٤ وإمالي القالي ٢٤٩/١ وتهذيب اللغة ١٨/٢ و ٢١٣/١٥
والغصائص ٢٣/٢ والصحاح ١٣١ و ٧٤٩ واللسان والتاج (عصر) وشروح سقط الزند
١١ والمحكم ٢٦٦/١ والأفعال ٢١١/١ والمغصص ٢٣٢/١٢ وكلها من مصادره
أيضا !

- ١٤ -

وفي ص ٦٨٢ : « في بيت ابن أحمر : أولي الوعاع كالنطاط المقبل » .
أقول : الصواب : « أولي » . وقد صوب الصغاني في التكملة ١٥٨/٤ رواية الصحاح
١١٤٧ هذه ، وأضاف : « ليس البيت لابن أحمر ، وإنما هو لأبي كبير الهذلي » . والمحقق
الفاضل أفلح حين عثر عليه في ديوان الهذليين ٩١/٢ في قصيدة ، يزعم بعض الرواة - كما
ذكر البغدادي في خزائن الأدب ٤٦٧/٣ - أنها التابت شرا ، ولم أجدها في شعره المجموع ،
الذي صنعه سلمان داود القرغولي وجبار تعبان جاسم .

- ١٥ -

وفي ص ٨٢٠ : « قال ابن أحمر :
..... وصادفت نعيما وميدانا من العيش أخضرا » .
قال المحقق : « في شعره ٧٩ (١٥) ، ولم يكمل البيت » ، وأقول : أن الصغاني - وهو
من مصادره ! - صحح في التكملة ٣٤٧/٢ رواية الصحاح ٥٣٨ هذه : فقال : « وهو غلط
وتعريف ، والرواية : أخيدا ، والقافية دالية » ، ثم روى البيت تاما :
وان خضمت ريق (١٦) الشباب وصادفت نعيما وميدانا من العيش أخيدا

في ص ٨٠ : « قال : بارك فيك الله من ذي ال » .

قال المحقق : « قائله أبو الخضر البربوعي كما في أمالي القالي ٤١/١ والتنبيه ٢٨ واللسان (الل) » ، وأقول : أضيف الى مقالته : هو أيضاً في (ملحقات باراجيز ديوان المعاج) ٣١٣/٢ والأل : السرعة .

وبعد ، فإن في هذه النمودجات من الأخطاء لدليلاً على أن معجم (مجمل اللغة) يحتاج الى تتبع طويل وتخريج واسع وتدقيق صادق على الرغم مما بذلك المحقق من عناء صعب في سبيل خدمة تراث أمتنا العربية .

أن مثل هذه المعجمات - مهما يبذل فيها من جهد طيب وتمب بيئ - لن تبلغ الصورة القريبة من النضج الا بالتعاون الجاد بين مجموعة من المحققين (١٧) ، لتصب الروافد الكثيرة في مجرى واحد ؛ فتكون الفائدة أنقى وأعذب ، وتكون النتيجة أجل وأعظم .. وحسب محققه ، الأستاذ زهير عبد المحسن سلطان ، أنه في تلك الساح كان فارساً مجلياً ، وفوق كل ذي علم عليم .

محمد محيي الدين مينو
كلية الآداب - جامعة البعث



□ العواشي :

- ٢٠١ - مقدمة المحقق ٢٢ .
- ٣ - راجع المصدر السابق نفسه ٢٢ وما بعدها .
- ٤ - مقدمة المؤلف ٧٥ .
- ٥ - المصدر السابق نفسه ٧٥ .
- ٦ - يمكننا هنا أن نشير الى وجود ثلاث نسخ مخطوطة من المجمل ، لم يطلع المحقق عليها ، في المكتبة الطاهرية بدمشق ، وأرقامها : ١٥٦١ و ١٦٠٣ و ٥٥٢٢ .
- النظر : فهرس مخطوطات دار الكتب الطاهرية : علوم اللغة العربية ٥١ وما بعدها .
- ٧ - جمع أستاذنا الفاضل الدكتور حسين عطوان شعر عمرو ابن أمهر الباهلي ؛ فنشره في أواخر الستينات مجمع اللغة العربية بدمشق . وقد انتهيت مؤخرًا من صنع شعره كجزء من رسالة ماجستير في جامعة دمشق .
- ٨ - اعتمد د. عزة حسن في نسبته الى ابن مقبل رواية ديوان الأدب ١٠٩/١ واللسان والتاج (جسر) .
- ٩ - انظر أيضاً : التاج (جسر) .
- ١٠ - اعتمد د. عطوان في نسبته الى ابن أمهر رواية الأذوق رواية اللسان والتاج (جسر) .
- ١١ - اعتمد د. عطوان في نسبته الى ابن أمهر رواية اللسان والتاج (جسر) ، ولم يتحقق من ذلك ؛ فزجه في الصحيح من شعره .
- ١٢ - اعتمد د. عطوان في نسبته الى ابن أمهر رواية اليزيدي ١٢٩ والصعاج ١٢٣ واللسان والتاج (خلب) .
- ١٣ - شريت ، بالياء المشاة ؛ لجئت في الأمطار ، والعنت به .
- ١٤ - أفتانه بالنون ؛ طرائقه ونواحيه .
- ١٥ - اعتمد د. عطوان رواية المفاتيح ٢٨٨/٥ ، ولم يعر هذا النقص .
- ١٦ - في التكملة ٣٤٧/٢ : « ريق » بكسر الراء ، وهو الرضاب ، والمعنى ياباه . وريق الشباب ؛ أوله ، وقد خلفه الشاعر ؛ فقال : « ريق » .
- ١٧ - ثمة أمثلة عدة على تحقيق المعجمات بصورة جامعية ، ومنها : التكملة للصقاني ، وتهذيب اللغة للأزهري ، والتاج للزبيدي ، واللسان لابن منظور ، والمعجم لابن سيده وغيره .

این صفحه در اصل محله ناقص بوده است

مرکز تحقیقات و پیرامون علوم اسلامی

این صفحه در اصل محله ناقص بوده است

مرکز تحقیقات و پیرامون علوم اسلامی

ابن أبي أصيبعة ومُصنّفه في طبقات الأطباء

محمد شحادة كرزون

يوضح ابن أبي أصيبعة في مقدمة كتابه الباعث الذي حفزه على أن يشرع في تأليف مصنّفه طبقات الأطباء وهو الافتقار إلى مرجع شامل في معرفة طبقات الأطباء ، وكذلك يوضح خطته في التأليف ، ألا وهي أن يذكر المتميزين من أرباب هذه الصناعة (الطب) قديماً وحديثاً ، وتصنيفهم طبقات وفق الزمان والمكان ، مع إيراد نبد من أقوالهم ونواديرهم ومحاوراتهم وذكر شيء من أسماء كتبهم ، ثم يعدّثنا عن تقسيمه الكتاب إلى أبواب يعدّها فتصل إلى خمسة عشر باباً : أولها في كيفية وجود صناعة الطب وحدودها وآخرها طبقات المشهورين من أطباء الشام .

في ظني أن ما أفصح عنه من باعث ليس هو الوحيد وراء هذا النتاج القيم وإنما وراءه ثقافة ممتازة عميقة توفرت للرجل ، وفكر موسوعي واضح ، يدفع صاحبه دفعا إلى التعبير عنه ، والابانة عن مكنتات صاحبه الفذة والمنوعة ، فهو مطالع ممتاز لهم ، يدل على ذلك عدد جم وغير من المراجع نهياً بين يدي عمله ، وعدد أكبر اطلع عليه ، فدفعه إلى البحث والاستقصاء ، فالتصنيف ، مع ميل في طبعه لهذا الأمر ، ثم أن الرجل كان جتاعاً للكتب كآكثر أعلام عصره ، وقد صرح بذلك في ترجمته لحنين حيث يقول : « .. وجدت من هذه الكتب كتباً كثيرة ، وكثير منها اقتنيته وهي مكتوبة ، مولد الكوفي ، بخط الأزرق ، كاتب حنين .. » ومثل هذه الملاحظة ترد في غير واحدة من الترجمات التي عملها .

ثم أن عصر الرجل - العصر الثقافي أعني - كان عصر الموسوعات : نجزت - قبله

وبعده - مجموعات هائلة من المصنفات العربية في سائر العلوم .. وكان قد تهيأ في تواج
الثقافة العربية حتى ذلك الوقت ، مصنفات في الطبقات خاصة ، في شتى العلوم من طبقات
المحدثين الى طبقات القراء ، طبقات الأدباء والشعراء ، طبقات النحويين ، وطبقات الأطباء ،
وإذن فلم يكن مصنف ابن أبي أصيبعة فريداً في باب ولا في لونه فلقد ألّف غيره في هذا
المجال ، وإن كان مصنفه هو يتميز عنها بأشياء نذكرها في موضعها من هذه الدراسة .

أما فاسخ الكتاب فقد ذكر اسمه في معرض ترجمته لأمين الدولة وهو الشريف الناسخ
شمس الدين محمد الحسيني ، وذكر أنه كثيراً ما كان ينسخ لهم الكتب (وأغلب الظن أن
الضمير عائد هنا عليه وعلى أبيه وعمه الذين يشكلون أسرة مثقفة جيدة الثقافة ، احترف
أفرادها الطب وكان لكل واحد منهم في مجالها شأن غير قليل) واستفادت هذه الأسرة
من اقترابها من الأسرة الأيووية فائدة جلية كان لها أثرها الخطير في مستقبلهم الثقافي
العلمي ، مما أتاح لهم التعلم ومصاحبة رجال الدولة وأعيانها .

مدح ابن أبي أصيبعة خط فاسخه الشريف المذكور وأشاد باتقانه العربية وأخبرنا عن
قطع الكتاب (ربيع البغدادي) وعن أجزاءه (أربعة أجزاء) وذكر تاريخ الفراغ من نسخه
(أوائل سنة ثلاث وأربعين وستماية) وعن مكان النسخ (دمشق) .

مما سبق يتضح أن هذا الكتاب كان موجوداً قبل أن يهتدى الى أمين الدولة سنة
ثلاث وأربعين وتبين ذلك فوق هذا من عدة تلميحات وإشارات وردت تؤكد هذا الوجود:
إن رغبة أمين الدولة أن تضم خزائنه هذا المصنف الذي كثر اطراؤه تدل على أنه
يستعدي شيئاً موجوداً سمع الثناء عليه من الآخرين ثم انه قد تقدم أن المؤلف قد تلقى
عتباً من أستاذه الجيلي قاضي القضاة حين اطلع على الكتاب فلم يجد ترجمته مدرجة في
التراجم ، ومن المؤكد أن الملاحظة هذه تنصب على اطلاع الجيلي على نسخة سابقة على
النسخة التي حملت الى أمين الدولة ، لأن النسخة الأخيرة كانت تحوي ترجمة للجيلي ..
ونعتقد أن الكتاب قد مرّ بتطورات كانت تطرأ فيها عليه زيادة في كل مرة ، ففي المرة
الأولى التي اطلع فيها رفيع الدين الجيلي على نسخة من هذا الكتاب كانت خلواً من ترجمة
له فعتب عليه ، وحين أهدي الى أمين الدولة ، كانت النسخة المهداة تحتوي على ترجمة
للجيلي ، ثم انه يترجم لأمين الدولة ويذكر تاريخ وفاته (١١) كيف يهتدى الكتاب الى رجل
دولة استهداه ثم يسجل في ترجمة المهدى اليه تاريخ وفاته ١٩ والتفسير المعقول لهذا الاضطراب

هو ما قلنا من أن هذا الكتاب قد مر بتطورات كان في كل واحدة منها يزداد عليه ،
والا فكيف تهيأ له أن يذكر تاريخ وفاته (٦٤٨ هـ) ويسهب في ذكر هذه الوفاة وما
حصل له من المعن الى حين شنته في القلعة بالقاهرة نتيجة الصراع المصوم الذي اشتد
بين أفراد الأسرة الأيوبية في مصر والشام ٠٠ ثم ان اضافة ثالثة قد حصلت على هذا المصنف
بعد سنة ٦٤٨ هـ وهي تخص الترجمات التي ذكرت وفاة أصحابها بعد هذه السنة مثل
ترجمة نجم الدين المنفاخ (٦٥٢ هـ) وترجمة بدر الدين ابن قاضي بعلبك ٠ ومن المؤكد اذن
أن هؤلاء لم تكن ترجماتهم مذكورة في النسخة المهداة الى خزانة أمين الدولة ، أو - على
الأقل - لم يكن تاريخ وفاتهم مثبتاً لأنهم كانوا أحياء عند الإهداء (في سنة ٦٤٣ هـ) ٠٠

وأشد من ذلك اضطراباً أن في الكتاب ترجمات لأناس كانت وفاتهم بعد وفاة المؤلف
- إذا سلمنا أن وفاته كانت فعلاً في سنة (٦٦٨ هـ) - وهما ترجمتان واحدة ليعقوب
السامري وكانت وفاته سنة (٦٨١ هـ) والثانية لتلميذه ابن القف وفاته سنة (٦٨٥ هـ) وجل
هذا الاضطراب المشكل هنا - كما تقدم - بالأخذ بأحد افتراضين وهما : اما أن تكون
وفاة ابن أبي أصيبعة ليست في عام ٦٦٨ هـ وانما في عام ٦٨٥ هـ وما بعد حتى يمكن
القول أنه ترجم لاثنتين مات آخرهما في عام ٦٨٥ هـ ، أو أن نقول ان زيادة رابعة قد
وقعت على هذا المصنف فاضافت ترجمة هذين العليين ونحن نرجح الافتراض الأول ونميل
الى الشك في وفاة ابن أبي أصيبعة لأنه حين يترجم لتلميذه ابن القف يقول : لازمني ٠٠
و ٠٠ قرأ عليّ وأمثال هذه العبارات مما يرجح أنه هو الذي يكتب الترجمة وبالتالي
فالترجمة ليست من اضافات النسخ ٠

وفي تاريخ النسخ والإهداء اضطراب اذا ما قورن بوفاة الجيلي ، فالغراغ من النسخ كما
ورد في ترجمة أمين الدولة من قول ابن أبي أصيبعة كان في أوائل سنة ثلاث وأربعين
وستمائة ، وحمله الجيلي الى المهدي اليه وفي ترجمة الجيلي (ص ٦٢٧) يذكر تاريخ وفاته
على انه عام ٦٤١ هـ وهذا غير معقول ٠ ان وفاة الجيلي كانت بعد إهداء الكتاب وخروج
المهدي اليه من دمشق، وذلك قد كان في سنة (٦٤٣ هـ) كما هو في قول ابن أبي أصيبعة
وكما هو ثابت في التاريخ^(١) ٠

لقد حظي الكتاب باهتمام وتقريظ اعلام عصر المؤلف ، ففضلاً عن اهتمام أمين الدولة ،
وحرصه أن يخصّ نسخة من الكتاب تكون في خزائنه ، يجزي عليها المال والإحسان والثناء

واضافة الى عتب الجيلي وحرصه ان يكون اسمه بين الاعلام الذين حوتهم النسخة ،
فاننا نقع على مديح له في عبارة الوزير صاحب ابن مطروح وزير الملك الصالح نجم الدين أيوب
حين يقول له : « ما سبقك الى تأليف كتابك في طبقات الأطباء أحد » وبنض النظر عما في
العبارة من حكم قابل للنقاش فانه تقرظ للكتاب واشادة بأهميته ، وكذلك فاننا نجد
شيئاً مماثلاً في ترجمة رشيد الدين أبي حليقة حيث يقول (٢) : « ولما اجتمعت بالحكيم
رشيد الدين أبي حليقة وكان قد بلغه أنني ذكرت الأطباء المشهورين من أهله ووصفت
علمهم وفضلهم فتشكر مني » .

وأما مذهب الدين سعيد بن أبي حليقة فيكتب اليه في سنة سبع وستين وستمائة
وكان أبو سعيد اذ ذاك في المعسكر المنصور الظاهري يقول : « انه وجد بمصر نسخة من
هذا الكتاب الذي ألفتته في طبقات الأطباء ، وقد اقتناها وصارت في جملة الكتب التي
حواها ، وبالغ في الوصف الذي يدل على كرم أخلاقه وطيب أعرافه » . وكذلك قرظ
الكتاب شعراً ، صديقه عز الدين السويدي وأنشده قصيدة منها :

« موفق الدين بلغت المنى ونلت أعلى الرتب الفاخرة »
« حملت في التاريخ من قد مضى وان غدت أعظمه ناخرة »
« فخصك الله باحسانه في هذه الدنيا وفي الآخرة »

ما هي المصادر التي اعتمدها ابن أبي أصيبعة في تصنيفه القيم هذا ؟ ان المعلومات
الثرة الغزيرة التي احتواها الكتاب استقناها المؤلف من مصادر عدة هي النقول والمشافات
والمعاينات والمشاهدات ، وفي كل واحد من هذه المصادر نلاحظ الجهد العظيم في التحصيل
والاطلاع والتقييد . فهو حريص أشد الحرص على أن يذكر لك من أين استقى مادته ، ففي
مصادره المكتوبة نجد أنه قد استفاد من ما ينوف عن اثنين وخمسين مرجعاً مكتوباً (٣) ،
تشكل خزانة غنية جداً في الطب وعلومه المساعدة ، وتاريخ الصنعة ، وتراجم أعلامها
وأسماء كتبهم ومصنفاتهم ، هذا غير نقوله مما لم يصرح بذكر الكتاب اسماً وانما ذكر المؤلف
كنقوله التي أخذها عن فيثون الترجمان ، فهولم يصرح باسم الكتاب الذي نقل عنه ولم
يذكر في ترجمته سوى كتاب واحد وهوليس من الكتب التي تتحدث عن تاريخ الطب
والأطباء .. أو قوله : نقلت من رسائل ابن الصيرفي (٤) أو النقول التي قدم لها بقوله :

« نقلت من بعض التواريخ » وهي عبارة ترد في كثير من المواضع .. أو قوله : « وجدت في بعض الكتب » أو قوله « وفي التاريخ .. » أو : « نقلت من خط بعض المشايخ .. » .

يلاحظ على هذه المصادر المكتوبة أنها تقع في ثلاثة أقسام :

- ١ - منها ما يتعلق بالعلوم الطبية المحضة ، أو تاريخ الطب .
- ٢ - ومنها ما يتعلق بالعلوم الحكمية ، والعلوم المساعدة لصناعة الطب .
- ٣ - ومنها ما يتعلق بالتاريخ العام وتاريخ الأدب .

والمشافهات كثيرة ، ومن الطبيعي أنه استفادها من أعلام عصره : شيوخه وزملائه في العمل وأصحابه من المثقفين من أصحاب المناصب الإدارية قضاءً ووزارة من المهتمين بشؤون الثقافة العامة والطب وتاريخه والأدب وتاريخه والتاريخ العام والسياسي منه بشكل خاص ، وبلغت عدة متن شافهم وروى أطرافاً من أحاديثهم أربعة وأربعين علماً^(٦) هم صفة أعلام الثقافة في عصره خاصة في العلوم الطبية وتاريخها ، منهم الطبيب والنحوي والكاظم والمواد والناسخ والكحال والوزير والكتبي ، هذا سوى من لم يذكر أسماءهم صراحة بل أجمل القول :

... : « حدثني بعض الأطباء^(٦) » أو قوله « حدثني بعض المصريين^(٧) » ، وكذلك قوله : « حدثني بعض فقهاء المعجم^(٨) » أو « حدثني أهالي حلب^(٩) » .

وتشكل المشاهدات المصدر الثالث لهذا الكتاب ، وقد تمت هذه المشاهدات في أربعة مواضع هي : دمشق وصرخد والمسكر المعظمي والقاهرة ، ولا نعلم له أماكن غير هذه أقام فيها أو دوعن شيئاً من مشاهداته فيها سواها ، وهذه المشاهدات غنية بالمعلومات الطبية والنكات والنوادر وطرائق التدريب ، وما يكون بين الأطباء من تعاون أو بغض أو تحاسد ، ومعاتبات ، وأحوال ، مثلها في ذلك مثل المصدرين السابقين : النقولات والمشافهات .

في دمشق عاش منذ مولده وإلى أن انتظم بالمسكر المعظمي ، ثم عاد إلى دمشق وارتحل إلى القاهرة ، وكان هناك سنوات اثنتين وثلاثين وثلاثين وثلاثين وبعدها التحق بصاحب صرخد سنة أربع وثلاثين ، وهذا لا يعني انقطاعه عن دمشق ففيها أهله وأصحابه ، وهي ملعب طفولته ، ومعنى شبابه ، كان يتردد عليها ، وخاصة سنة ٦٤٣ هـ حين اصططب مسودات كتابه ليهيئ نسخة منها يهديها إلى أمين الدولة كما تقدم الخبر بذلك .

فمن مشاهداته ما رواه من نادرة للأسعد المحلي يعقوب بن اسحق صديق عمه رشيد الدين حين عاد بعض نساء أهله (أهل المؤلف) وكان عرض لها مرض تطاول فأعياى ، فأعطاهها علاجاً ، أقرصاً قال انه ركبها خاصة لهذا المرض ومؤدى الخبر هاهنا الإشادة ببراعته في (التشخيص) ودقته في العلاج اللازم (الدواء الذي ركبته) فلما تناولتها وفق ما رتب شفيت (حسن تنظيم العلاج) . أو ما شاهده من حسن تأني الشيخ السديد ابن أبي البيان لمعرفة الأمراض وتحقيقتها (التشخيص) وذكر مداواتها ، وبراعته في تركيب الأدوية بمقاديرها وأوزانها حتى للأمراض النادرة من سفوفات وأقرص وأشربة .

وكذا ما شاهده من ذكاء ابن البيطار وفطنته ودرايته بالنبات والأعشاب وما رآه من حسن تأني الحكيم عمران في المعالجة وتحققه للأمراض مما يشير العجب ، من ذلك معالجته مفلوجاً حتى برىء في البيمارستان الكبير بدمشق ووصفه للمزاوير لمريض حسب ميولهم ومعالجته أمراضاً كثيرة مزمنة قد أعياى شفاؤها فشفى الحكيم أصحابها بدوائه وعلاجه (١١) .

وما شاهده من ملح أستاذة مذهب الدين في صناعة الطب وغرائبه في المداواة وتحققه للأمراض والمعالجة فقد عالج مريضاً بمرض الجنون السبعي بإضافة مقادير من الأفيون الى ماء الشعير الذي كان يُستقاه فشفي ، أو كشفه لطلابه حالة مريض بنفسه ضعيف في اليمنى قوي في اليسرى ، وهي حالة نادرة في الناس مما يشتبه على كثير من الأطباء فيؤولون ضعف النبض عندهم الى مرض وما هو كذلك .

وما عاينه من كيفية استدلال الحكيم رضي الدين الرحبي على الأمراض وما يصفه بموجب ذلك للمرضى ، وذلك في البيمارستان النوري الكبير بدمشق .

وما رآه من براعة والده في معالجة العين الميؤوس منها أو مما تكون مداواتها بالحديد (الجراحة) يبرئها بالدواء ويستغني عن الحديد .

وما شاهده وسمعه من اطراء علم الدين قيصر لعمه رشيد الدين لشدة ذكائه واستيعابه ، وقدرته على التحصيل ، حيث كان يدرس عليه علم الحياة (علم البحث عن أحوال الأجرام السماوية) فأنجز منها بين يديه في نحو شهر ما يتعلمه غيره في خمس سنين !!

الا أن معظم مشاهداته وأوفرها كان قد اورده في كتابه « التجارب والفوائد » يتبع ابن أبي أصيبعة في الترجمة أسلوباً نمطياً واحداً وقد تمتد الترجمة على عدة صفحات

تتراوح بين العشرة الواحدة الى العشرات الأربع الا أن ترجمات أخرى قد تتضاءل الى أن تغدو من بضعة اسطر .

يتناول في الترجمة الواحدة جوانب كثيرة من حياة المترجم له تتضمن كلاماً كلياً حول أخباره - مكائنه وفضله ، تعمقه الصنعة - عصره ومعاصروه ، موطنه ومسكنه ، تحصيله ومعلومه ، ثقافته ، نبذ من آرائه ، صفته وأخلاقه ، عاداته ونواديره ، علاقاته بأصحابه وأعلام عصره ممن كان في خدمتهم أو خدم معهم ، والأماكن التي خدم فيها ، ثم أخيراً مصنفاًته واتجاهه لم يلتزم ذكر الاسم كاملاً (الاسم الكنية اللقب) ولا تاريخ المولد والوفاة، بعض العناصر المتقدم ذكرها قد ترد في بعض الترجمات كاملة ، وقد يغيب عنصر أو عناصر في ترجمات بعضهم الآخر ، وقد يجري التركيز على عنصر فيتوسع فيه عند واحد ، دون سائر العناصر ولا يخلو الأمر من بعض الاستطرادات والخواطر والشعر .

وهو محقق لا يقبل الكلام على علاقته ، بل يناقش ويثبت وينفي ، ويعارض ويقابل ويحتاط ، ويتحفظ ويفحص ، وعلى الرغم من اعتماده أساساً على المنقول فإنه شديد الانتباه الى ما يقع أحياناً من تناقض في نقل خبر من جهتين مختلفتين ويرد هذا الى النسخ أحياناً^(١٣).

أما الشاؤم فمتوسط ، ولا يخلو عبارته - أحياناً - من لفظ من الدخيل : جامكية (المنح السلطانية) دستور (الوصفة) أقرباذين (كتاب الأدوية) بيمارستان (المستشفى) علة (الورشكين) الخ ٠٠٠ مما كان شائعاً استعماله في التعامل ، وفي إنشاء زمائه ومصنفات عصره ، وقد يستعمل جموعاً خاصة (الآدرج دار) وقد يستعمل ألفاظاً ذات مدلول خاص كاستعمال لفظة الدار بمعنى أهل الدار ، أفراد الأسرة وعلى الخصوص الزوجة كما هو شائع في بعض اللغات المحكية في ريف بلاد الشام ومصر وخاصة الصعيد ، وقد ترد ألفاظ خرج بها عن معناها الأصلي الى معنى مستحدث خدّم : بمعنى الاحترام أبدي الاحترام والطاعة ، التحية الخاصة بالسلطين الخ ٠٠ وقد يستعمل ألفاظاً يبلغ بها الخروج عن معناها الأصلي الى أسلوب العاميات : (توجدني : بمعنى تظهرني له) ، (وكان يرى لها كثيراً) بمعنى يستمع الى رأيها ويأخذ بشورتها وقد تصل بعض عباراته الى حد الركاكزة^(١٤) بل قد يقع في الخطأ النحوي^(١٤) .

نشر الكتاب لأول مرة الألماني أوغست مولر (August Muller) في العام (١٢٩٩ هـ الموافق ١٨٨٢ م) في القاهرة ثم نشر مقدمة له في كونيغريغ (١٨٨٤ م) وهذا خلاف ما ذكره الناشر في بيروت من أن نشر مولر للكتاب كان في عام ١٨٨٤ م .

ثم طبع في مصر عام ١٣٢٩ هـ نقلاً عن طبعة موللر .

ثم نشر في بيروت عام ١٩٦٥ بدار مكتبة الحياة .

ويشار الى طبعة أخرى في بيروت عام ١٩٦٥ بمطبعة الاقبال ، ولسنا نعلم ما اذا كانت طبعتا بيروت عام ١٩٦٥ طبعة واحدة حيث لم نقع على هذه الأخيرة (المطبعة الاقبال) وكذلك فان دار مكتبة الحياة لم تشر الى المطبعة التي تم الطبع عليها مما يحمل على الشك أنهما طبعة واحدة .

كل الطبعات العربية التي تمت حتى الآن اعتمدت على الطبعة الأولى (طبعة موللر)، وفي دائرة المعارف وبروكلمان يشار الى طبعة موللر ويشار الى الجزء والصفحة منها . في مقدمة الكتاب لم يشر ابن أبي أصيبعة الى الأجزاء وإنما ذكر الأبواب الخمسة عشر على حين أنه يذكر خلال ترجمته لأمين الدولة أنه أهدى اليه الكتاب أربعة أجزاء ، وعلى هذا فان موللر حين نشر الكتاب حافظ على الكتاب بأجزائه ، وطبعة بيروت خلت من هذا التقسيم وليس فيها ما يشير الى حدود الأجزاء ، فهي منشورة في مجلد واحد من القطع الكبير يقع في سبعماية واثنين وتسعين صفحة .

يبدأ الكتاب بعد صفحتي العنوان بترجمة لابن أبي أصيبعة ، والترجمة ليست دقيقة ولا وافية وتحتل الصفحتين ٥-٦ ولا تحمل إشارة الى منشأها ، ثم تأتي مقدمة ابن أبي أصيبعة لكتابه على الصفحات ٧-٩ ، ثم تبدأ مادة الكتاب بالبَاب الأول (ص ١١) وتنتهي المادة في نهاية الباب الخامس عشر وهو آخر الأبواب بترجمة ابن القف (ص ٧٦٨) ولا تشمل النهاية على ذكر الفراغ من النسخ واسم الناسخ ومكان النسخ على ما جرت عليه عادة الناسخين ، ثم يلي ذلك فهرس المواضيع (ص ٧٦٩-٧٧٦) وهو فهرس ناقص قليل الفائدة لأنه يكتبي بترقيم بدء الباب دون ترقيم صفحات كل علم من الأعلام في هذا الباب ، يلي ذلك الصفحات (٧٧٧-٧٩٢) وفيها فهرس للأعلام والأماكن ، سبب الإعداد ، عديم الفائدة .

والكتاب من خلال هذه الطبعة مليء بالأخطاء عامر بالأوهام التي وقع فيها الناشر منها :

- ١ - كثيراً ما يقع خطأ في ترقيم الحاشية (انظر الصفحات ٤٠٨ و ١٩٤) .
- ٢ - يحيل الى حاشية غير موجودة أصلاً (انظر ص ٤٧٧) .

٣ - يخطئ في فهم معاني المفردات فيشرحها شرحاً خاطئاً نابعاً من سوء الفهم (ص ٣٠١) فلقد فهم معنى البذرة على أنها التبذير على حين أنها تعني في السياق الذي وردت فيه معنى الخفارة^(١٥) .

٤ - يخطئ في فهم الأماكن أسمائها ومواقعها^(١٦) .

٥ - يخطئ في الأعلام فتحول عنده اسم تاج الدين بن الحسن الكندي النحوي الى الكندي النحوي^(١٧) .

٦ - يخلط بين اثنين من أعلام الصحابة هما سعد بن عباد (الجد الأكبر للمؤلف) ، وسعد بن معاذ (الجد الأكبر لصديقه السويدي) (ص ٧٣٦-٧٥٩) .

٧ - يخطئ في التاريخ فيقول عن وفاة نور الدين محمد انه توفي سنة أربع وخمسين وخمسمائة ، ثم يقول انها في سنة تسع وستين وخمسمائة والتاريخ الثاني هو الاصول^(١٨) . وكذلك قوله عن وصول رشيد الدين أبي حليقة الى القاهرة سنة تسع وخمسمائة ، وهذا خطأ لأنه يذكر أنه ولد في سنة احدى وتسعين وخمسمائة في قلعة جعبر .

٨ - لم يتحقق من تاريخ ولادة المؤلف (٦٠٠ م ٥٩٥) ؟ كما لم يتحقق من تاريخ وفاته التي جعلها بحدود ٦٦٨ هـ على حين أننا نرى أن المؤلف ترجم لمن كانت وفاته بعد هذا التاريخ (٦٨١ هـ) وكذلك ترجمته لابن القف (٦٨٥ هـ)^(١٩) .

أما عن الأخطاء المطبعية إملاء ونحواً وتصحيحاً فحدث ولا حرج فلقد عثرت على جملة منها بلغت عدتها نيلاً وخمسين^(٢٠) .

توفرت لهذا المصنف الجليل من الأسباب ما جعلته من الأهمية بمكان ونذكر فيما يلي طائفة منها :

١ - احتوى على تراجم لحوالي أربعماية من أعلام الطب او من اشتغلوا بصناعته او بعلوم أخرى مساعدة ضرورية مكملة لهذه الصناعة .

وهنا يتبادر الى الذهن سؤال وهو لماذا لم يترجم لمعاصره ابن القفطي مع أنه كثير النقل عنه ، ثم لماذا لم يترجم لمعاصره ابن النفيس (٦٠٧-٦٨٧) ولم ترد الإشارة اليه ولو في معرض الحديث عن آخرين كما هو حاصل أحياناً في ترجماته للبعض اذ انه يورد أطرافاً من أخبار من عاصر المترجم له من أعلام هذا الفن^(٢١) . وهل يكفي هنا في تعليل افتقارنا

لترجمة ابن النفيس أنها أغفِيت لما كان يباشره من الجراحة جرياً على عادة العرب الذين كانوا ينظرون الى الجراحين (أو الجراحيين باصطلاح تلك الحقبة) نظرة عدم ارتياح بله الاحترام بما يلحق عملهم بالجسم الانساني من تشويه مما لم يكونوا يستحلونه لدواع فقهيّة (كما ترى دائرة المعارف الاسلامية ١٩) وإذا اطمأن البال الى مثل هذا التعليل الواهي فكيف نبرر ترجمته لمعاصره وتلميذه ابن القف الذي كان جراحياً أيضاً وكان تلميذاً في الوقت نفسه لابن النفيس ٩.

٢ - حوى الكتاب نبذاً من كتب مفقودة ككتب (جالينوس) وقد وردت أخباره وآراؤه وبند صغيرة منقولة من كتبه في البابين الأول والثاني في المقام الأول ثم في سائر الأبواب حيثما عرضت . . ومثل ذلك كتب (حنين) مؤلفة أو مترجمة ، وكتب عبيد الله بن بختيشوع الذي كانت له منها نقولات غزيرة وخاصة ما تعلق منها بأخبار الطب والأطباء ، والنقل في العصر العباسي ، وكذا ابن جليل والمبشر بن فاتك وأخبار الدخوار وغيرهم .

٣ - حوى الكتاب معلومات عن الطب الهندي واليوناني ، وربط بين مدرسة الطب العربي الاسلامي التي يعود فضل انشائها الى المنصور والخلفاء من بعده وبين الأصول والمنايع التي استمدت منها النسخ فيما سبقاً في منبت عربي شديد التشوف الى كل ما هو علمي فنهل من تعاليمها وتقاليدها في منابعها المتاحة من مدرسة جنديسابور ومدرسة الاسكندرية والمدارس الأقدم لدى اليونان والهند (٣٣) .

٤ - أورد تفاصيل مفيدة وطريفة عن الحياة الاجتماعية في الوطن العربي والعالم الاسلامي منذ العصر الجاهلي وحتى السنة السابقة لوفاة المؤلف منها على سبيل المثال عادة حضور الحاسبين والمنجمين مجلس الطبيب حين يعود أحداً من رجال البلاط ، وابدأؤهم الرأي قبولاً ومعارضة فيما اختاره الطبيب من ضروب العلاج ، ان شخصية الحاسب والمنجم في الحضارة القديمة والى عهد الخلفاء والسلطين المسلمين تحتاج الى بحث مستقل ، فقد كانت هاتان الشخصيتان من خواص السلطان وموضع الرأي والمشورة في أموره الشخصية كالعلاج (ص ١٧٧-١٩٢) أو في الأمور العامة . أو ليس أصحاب الرواية والنجوم هم الذين نهوا المعتصم عن أن يباشر فتح عمورية لأن نجومهم قالت لهم ان الوقت المناسب لفتحها هو وقت نضج التين والعنب ، وهم من عناهم أبو تمام معرضاً :

« السيف اصدق أنباء من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب »
« أين الرواية بل أين النجوم وما صاغوه من زخرف فيها ومن كذب »

فما الكتب التي عناها الطائي الا كتب المنجمين ، وما الرواية الا ما يرويه هؤلاء
المنجمون والحاسبون عن نجومهم ، ومؤدى هذا أن المنجم والحاسب كانا عظيمي المنزلة لدى
السلطان وكانا بسبب هذا يحتلان مناصب ادارية وتنفيذية عالية في بلاطات الملوك
والسلاطين .

ومنهما ما سنه الرشيد لبني العباس (وللناس تبعاً لهم) من عدم الجلوس على التمارق
في المآتم وإنما على البسط (ص ٤٧٦) .

ومنهما ما يكون من مكاييد نساء البلاط وخدمهم (ص ٤٠٥) وعادة فحص البول
والاستدلال منها على المرض . وما وصفه من هيئة الأطباء الذين ويزتهم وهيئة الأطباء
المسلمين ويزتهم وشاراتهم مما يميزهم عن سائر أصحاب المهن الأخرى ، وذكره عادة أكل
لحوم الخيل في دمشق زمانه (ص ٦١١) وذكره لمراسم فحص الأطباء وامتحانهم قبل مباشرتهم
المهنة واجازتهم في ذلك (ص ٣٥٣ ، ٣٥٧ ، ٣٠٨) . ومنها ما يورده من أن كتابة الاختزال
قديمة وكانت شائعة أمام جالينوس^(٢٣) وغير ذلك كثير .

٥ - شكل مدونة كبيرة لأسماء مؤلفات الأطباء الذين ترجم لهم وهذه قيمة علمية
عظيمة الفائدة وفرت بين أيدينا صوى وعلامات مهمة في طريق البحث وعلم المراجع وهو أمر
له خطره في طريق البحث والتحقيق فالبحث الثقافي لكنوز آثارنا العلمية المتنوعة مما عُدَّ
مفقوداً بسبب ما ألم بالوطن العربي من كوارث مدمرة للحضارة في أثنى دعائها ، ومن أبرز
هذه الكوارث المدمرة الغزوان المغولي التتاري من الشرق والصليبي من الغرب ثم ما تلا فترة
الضعف والتراجع أواخر عهد الدولة العثمانية من حرب سرية شنتها أوروبا على ما تبقى من
موجود الخرائن المربية التي لم يصل اليها التدميران السابقان في بعض حواضر الوطن
العربي في حلب ودمشق والقدس وبغداد والقاهرة ، وامتدت هذه الحملة المسعورة
والسرية والتي حلت نفسها من أي التزام أخلاقي متسلحة (بيكافيلية) مطلقة امتدت
خلال فترة الانتدابات والاحتلالات الفرنسية والبريطانية والايطالية فنهب معظم ما تبقى
من كنوز ثقافية وفكرية في هذه الحواضر .

لقد عني ابن أبي أصيبعة عند نهاية كل ترجمة أن يضع ثبناً بأسماء مؤلفات الطبيب
المكتم المترجم له وأسماء مترجماته، ومساهماته العلمية المصنفة وقد يكون الطبيب صاحب أثر
فريد أو أثرين أو بضعة آثار وقد يصل هذا الثبث لدى بعض غزيري الانتاج منهم الى وضع

مثات (٢٤) مما يشير الاعجاب حول قدرة هؤلاء الأفاضل على العطاء والنشاط الى التأليف والتفرغ له .

ولا يكتفي الرجل بإيراد أسماء المقالات والكتب الخاصة بصاحب الترجمة بل انه يلقي أحياناً على بعض منها اضاءات كاشفة حول الموضوع والمحتوى ولمن ألّف الأثر ، ولمن أهدي ويورد - أحياناً أخرى - محتوى الكتب الهامة بتفصيل مفيد ، وقد يبدي رأيه في نسبة أثر من هذه الآثار لغير صاحبه ويرجع رأياً على رأي وهي اضاءات مهمة للباحث وهي في دلالتها اشارات أصيلة الى أثر العرب في تأسيس علم المراجع وعلم أصول البحث ، ذلك الذي بدأت تدوّن قواعده الأساسية عند الشروع في ضبط الحديث ، وتجعل هذا الكتاب واحداً من سلسلة كتب مهمة في التراجم كالمهرست ومعجم الأدباء وكتب الطبقات المختلفة وكشف الظنون وسلسلة ثمينة متصلة من مثيلاتها في هذا الباب ، ويحتل الكتاب الذي ندرسه - هنا - موقعاً بارزاً بينها .

٦ - يعطي فكرة واضحة ووافية عن مدارس الطب وعن الأطباء المعلمين والمصنفين في عصره وفي العصور التي عاشها من ترجم لهم ويتحدث عن طرائق تعليمهم وتدريبهم لطلابهم وعن انشاء المستشفيات والانفاق عليها من قبل السلاطين والأمراء وبعض الأطباء المعلمين (٢٥) .

ان الكلام على طرائق التعليم والتدريب والمعالجة وسير العمل في هذه المؤسسات الصحية التعليمية الكبرى يرد في كثير من صفحات هذا المصنف في معرض ذكره لأوضاع المترجم لهم من الأطباء المعلمين والمتعلمين وهي في مجملها لا تقل عما وصلت اليه طرائق التدريس والتدريب في المؤسسات المماثلة في عصرنا الحديث (٢٦) ، كذلك يورد شيئاً من نواذرهم ومعايشتهم ومكايدهم وذكرنا لبعض طرائقهم في التأليف المدعم بالوسائل المعينة من رسوم وصور .

٧ - يؤرخ لأسرطية كاملة لعهد العهود السابقة وبعض النظر عما تعنيه أن تدور مهنة الطب في أسر معينة كما هو الحال في أسرة المؤلف نفسه ، فهذا أمر طبيعى وفي سائر العصور ، الا أن تنظيمه لتراجم هؤلاء ضمن أسر مستقلة يعطيك فكرة عن حرص بعض المثقفين ممن كانوا قريباً من السلطان أو في طبقة الخاصة على هذه الامتيازات التي توفرها مهنة الطب ، اضافة الى أنها تتيح - وبصورة آلية تقريباً - لمن تتحقق له هذه الصلة بالسلطان عن طريق المهنة ، أن يصعد الى المناصب السياسية والادارية العليا ، وقد اضطر ذلك منذ أيام المنصور والى العصر الأيوبي ، فمن الأسر التي أرخ لها ، أسرة أبي

الحكم وأسرة بختيشوع وأسرة الطيفوري ، وأسرة أبي سليمان داود بن أبي المنى ، وأسرة أبي الحكم عبيد الله بن المظفر وغيرهم كثير^(٢٧) .

٨ - يحدثك عن مكانة الطبيب التي يحتلها في الهيئة الاجتماعية في تلك الأزمنة : حظوتهم لدى الخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء ، وإفرادهم بمزايا لا تكون لغيرهم (ص ٥٨٩ - ٢٠١ - ٢٠٤) وعن اعتدادهم بأنفسهم (ص ٧٢٩) ومشابهتم الملوك والوزراء والأمراء في مساكنهم (ص ٦٥٢-٦٥٣) وعن ثرواتهم وعن رحمتهم مرضاهم من الفقراء ، وعن أزيائهم (ص ٦٧١-٧٥١-٦٥٤) المسلمين منهم والذميين ، عن ثقافتهم ، مكائدهم ومعاشاتهم ودعاباتهم .

٩ - يورد بدأ من فوائد طيبة كان مغرماً بإيرادها : كصفة تجفيد الماء (ص ١٢٤) ، والحصول على الثلج ، وكمالعة الطبيب جبرائيل لزبيدة من الفواق (أربعها فزال ما بها من فواق) وإبرائه محظية الرشيد التي تيسرت يدها إثر تمطيها (بازعاجها بشدة الحياء ، ص ١٨٨) ، وكلبه حكم الدمشقي الى قطع زيف شرياني أعيا .

١٠ - يعد تاريخاً مكملًا لتواريخ كثيرة ألقت في ملوك وسلاطين وأمراء ووزراء الأسرة الأيوبية في مصر والشام .

كما يؤرخ لمعالم هامة في دمشق والقاهرة حاضرتي ملك الأيوبيين وفي القدس مساجدها وبيمارستاناتها وقلاعها ومدافنها وأبوابها وأحيائها .

١١ - ثم انه يعد أجلّ كتاب ألف في بابهِ ، قيّم عظيم الفائدة في تاريخ الطب العربي ويعد مصدراً اضافياً في مصادر التاريخ العام ، والتاريخ الأدبي حيث يمدنا بمعلومات كثيرة ذات صلة بالتاريخ العام وتاريخ الأدب والتصنيف ، ولا يحتاج لدفع هذه الميزة أن معظم ما أورده المؤلف في هذا الباب مذكور في مظانه التاريخية ، اذ أن المؤرخ الذي يعتمد التوثيق والتدقيق والتحقيق لا يمكن أن يمرض عما ورد فيه من لمحات عظيمة الفائدة .

ان الحاجة ملحة وقد رأينا خطر هذا الكتاب وعظيم فائدته وما نجده من رداءة المتوفر من طباعته - والتي اعتمدت أساساً على عمل (مولر) الذي مضى عليه زمن طويل - الحاجة ملحة الى أخذ هذا المصنف بالنشر العلمي الجيد يتوفر فيه تحقيق النص وخدمته وتيسير الرجوع اليه وجعله سهل المتناول بين أيدي الباحثين في تاريخ الطب العربي خاصة وتاريخ الحضارة بشكل عام .

□ هوامش :

على ما يمتقد (كذا) في أواء ديالي من العراق على حين
انه المكان الذي كسر فيه قلز ٠ التتار في فلسطين ٠ وانظر
كذلك ص (٦٤٣) في ترجمته للسهروردي فيسمى المدرسة
العلاون بالمدرسة الجلاوية ٠

١٧- انظر صفحات ٦٣٧ - ٦٥٢ - ٦٩٢ - ٦٨٢ - ٧٢١ ٠

١٨- انظر على التوالي ص (٦٣٥) و (٦٣٧) ٠

١٩- انظر على التوالي ص (٦٦٧) و (٦٨٥) ٠

٢٠- وردت في ثبت خاص في نهاية الدراسة الملحق رقم ٣ ٠

٢١- لقي ترجمته للعمريشيد الدين نجد اطراف من اخباره هو واخبار
والده ، وفي ترجمته لامين الدولة نجد اخبارا عن رفيع الدين
الاجيلي ، وفي اخبار رفيع الدين نجد اخبارا عن
السهروردي ٠ الخ ٠

٢٢- انظر الصفحات ٢٢٦ - ٥٤٧ - ٢٠٠ - ٣٠٥ - ٣٣٦ ٠

٢٣- انظر ص ١١٥ ٠

٢٤- بلفت قائمة كتب ورسائل يعقوب بن اسحق الكندي
(٢٦٨) كتابا ورسالة وبلفت قائمة كتب الرازي ١٣١ ،
بينما جاوزت كتب الشيخ الرئيس المائة ٠

٢٥- امثال السلطان نور الدين محمود الذي انشا البيمارستان
النوري الكبير ، والسلطان صلاح الدين الذي انشا
البيمارستان الناصري في القاهرة ، وانشا البيمارستان
المعصدي ٠ وكذلك علي بن عيسى الجراح ، النوزير ،
والدخوار (علي بن عبد الرحيم) الذي انشا المدرسة
الطبية المعروفة باسمه ورتب لها اوقافا محبوسة عليها
ومن اجل الانفاق في شؤونها ٠

٢٦- انظر ص ٤١٦ في وصف مجلس درس الرازي و ٦٢٨ في
وصف العمل في البيمارستان والمروور على المرضى وتلقد
احوالهم من قبل الطبيب الشيخ ٠

٢٧- انظر على التوالي الصفحات ١٧٥ ، ١٧٨ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ،
٥٨٩ ، ٦١٢ ، ٥٢٠ ٠

١- كان ترسيم الجيلي في منصبه في عهد السلطان الملك الصالح
عماد الدين اسماعيل الذي ملك دمشق سنة ٦٣٧ هـ
واخذت منه سنة ٦٤٣ هـ : (الاعلاق القطرية ج ٣ ص ٢٠٠
وقوت القلوب في مناقب بني ايوب ص ٣٧١ و ص (٣٨١) ٠

٢- انظر ص ٥٩٦ ابن ابي اصيبعة ٠

٣- تجد اسماءها في ثبت ملحق بهذه الدراسة : الملحق رقم ١ ٠

٤- انظر ص ٥٠٢ ٠

٥- تجد اسماءهم في ثبت ملحق بهذه الدراسة : الملحق
رقم ٢ ٠

٦- انظر ص ٤٩١ ٠

٧- انظر ص ٤٦١ ٠

٨- انظر ص ٦٤٧ ٠

٩- انظر ص ٦٤٤ ٠

١٠- وربما كان فيها سنة احدى وثلاثين ايضا ولم تكن اقامته
في القاهرة في هذه السنوات اقامة متصلة ، فهو قد كان
مع استاذ ابن البيطار العشاب في سنة ثلاث وثلاثين
وستماية (ص ٨٥٣) ٠

١١- انظر ص ٦٠١ - ٦٩٧ ٠

١٢- يقول في ذلك : « وقد يكون سبب هذا الغلط من النسخ
ويستمر حتى تحصل حجة يضل بها من لم يفحص عن حقائق
الامور » ٠

١٣- انظر الصفحات ٥٦٨ - ٥٩١ - ٦٠٠ - ٦٠١ - ٦٤٣ -
٦٥٤ - ٦٥٨ - ٦٦٠ - ٦٢٨ ٠

١٤- انظر ص ٢٤ و ص ٧٠٠ ٠

١٥- انظر اللسان مادة بذرق ٠

١٦- انظر ص ١١٨ حيث يتحدث عن مسكن جالينوس وهو في
سمرنا بالقرب من قرية والصواب بالقرب من قره ٠
وكذلك انظر ص ٤٥٤ حيث يقول عن وادي كتمان انه

في التعريب و"المعرب"

وهو المعروف بـ "حاشية ابن بري على كتاب "المعرب"

لابن الجواليقي

بتحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي

صلاح الدين الزعبلاني

- ٣ -

وجاء في الكتاب (ص/ ٢٢) :

وذكر أبو حاتم : أن العام في (الحب) بدل من [الغام في (١)] (الغب) وأصله (خنب) (٢) وهذا لم يذكره النحويون ، وليس يمتنع ، ومثله (الحرباء) (٣) .
١ - قال المحقق : سقط من الأصل [الغام في] أو أن المؤلف قدسها فلم يوضح العبارة .

- أقول : الخطأ خطأ الناسخ فقد جاء في المزمع (١/ ١٦٢ - سنة ١٣٢٥ هـ) : (وذكر أبو حاتم أن العام في الحب بدل من الغام ، وأصله في الفارسية : خنب) .

٢ - قال المحقق : وهذا يعني أن العرب عربوا (خنب) فقالوا (خنب) . انظر اللسان (حيب) .

- أقول في المعرب : ذهب أبو حاتم إلى أن (الحب) أصله (الغنب) . وشرح ذلك صاحب التقريب ، فقال (ص/ ٨٥) : (الحب بالضم الغابية ، وهو فارسي معرب ، ويجمع على حباب وحبية كمنبة . وأصل الحب خنب بالغام المضمومة والنون الساكنة ، فأبدلت فيه الغام حام ، والنون باء ، وأدغمت فيما بعدها) .

على أن اسم الجرة على ما جاء في المعجم الذهبي هو (خنب) و (خنب) و (خم) يضم الغام فيها . وذهب أدبيشير في الألفاظ الفارسية إلى أن الأصل (خم) ، لكنه أضاف في موضع آخر إلى أن (خنب) لفظ فارسي بمعنى الدن وأنه عرب إلى (خنبجة) ،

وأردف أن الفارسية قد أخذت (خنية) من الأرامية (١) ، كما جاء في كتاب (الألفاظ العربية الأرامية الأصل / ١٦٨) لسيفمان فرانكل . فإذا صح هذا كان (خنية) الفارسي مأخوذاً من السامية آرامية أو عربية .

٣ - قال المحقق : ذكرهما ابن الجواليقي في المرب (ص / ١١٨) فقال : جنس من العظام ، فارسية معربة وأصلها بالفارسية (خربا) أي حافظ الشمس .

وأردف المحقق (وقد نقل أدبي شير في كتاب الألفاظ الفارسية المعربة : أن مؤلف - برهان قاطع - قد ذهب الى أنها سريانية الأصل . ورجح أدبي شير أن تكون الكلمة من (خُر) بالفارسية ، أي الشمس ، و(بان) أي حافظ ومتروك . وقد وردت في الأصل بالخاء المعجمة .

- أقول : ما ذكره المحقق هنا جاء على سبيل النسخ لأنه منقول بالحرف من حاشية محقق العرب الأستاذ أحمد محمد شاکر ، وقد أغفل منها قول الأستاذ شاکر (ولكن أيكفي هذا في الجزم بأن كلمة - حرباء - غير عربية) ؟

في الجواب عن ذلك ، أقول : جعل (المرب) الأصل الفارسي للحرباء (خربا) وجعله أدبي شير ، في الألفاظ الفارسية المعربة (خربان) ، وتصوره صاحب شفاء الفليل (حوربا) بالخاء . وليس في المعجم الذهبى ما يشير الى أن للحرباء بالفارسية اسماً من هذه الأسماء المقدرة . وذكر النيسابوري الميداني في كتابه (السامي / ٢٨٣) الحرباء ، وذكر اسمها الفارسي ، وهو لا يمت الى ما تقدم بصلة . فإذا ما أخذنا بما أورده صاحب البرهان القاطع من أن الكلمة سريانية الأصل ، قوي لدينا أن اللفظ سامي : سرياني وعربي . وجاء في الصحاح (والحرباء أكبر من العطاء شيئاً ، يستقبل الشمس ويدور معها كيف دارت . . والجمع العربى ، والأنثى حرباء ، وأرض محربة ذات حرباء) . فلم يشر في كلامه الى عجمة اللفظ . وقد أراد الراغب صاحب المفردات أن يشير الى أصالة اللفظ حين قال : (والحرباء دويبة تتلقى الشمس كأنها تعاربها) .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٢ و ٢٣) :

قال الشيخ أبو منصور : (باب معرفة العرب في استعمال الأعجمي) (١) .

اعلم أنهم كثيراً ما يجترئون على تغيير الأسماء الأعجمية اذا استعملوها فيبدلون الحروف التي ليست من حروفهم الى أقربها مخرجاً ، وربما أبدلوا ما بعد مخرجه أيضاً . والابدال لازم لئلا يندخلوا في كلامهم ما ليس من حروفهم . وربما غيروا البناء من الكلام الفارسي الى أبنية العرب . وهذا التغيير يكون بابدال حرف من حرف ، أو زيادة حرف ، أو نقصان حرف ، أو ابدال حركة بحركة ، أو اسكان متحرك ، أو تحريك ساكن . وربما تركوا الحرف على حاله لم يغيروه .

١ - وقريب منه اللفظ العربي (خابية) ولم يسمع الا بالياء .

١ - قال المعقق : العرب (ص / ٦)

- القول : سقط من الأصل لفظ (مذاهب) ولا بد من اثباته ، فالذي جاء في المغرب باب معرفة مذاهب العرب في استعمال الأعجمي) ، ذلك في مختلف نسخه المطبوعة .

وقد تشعبت وجوه القول في هذه المذاهب . قال سيبويه في الكتاب (باب ما أعرب من الأعجمي - ٣٤٢ / ٢) : (٠٠ فرمى الحقوه ببناء كلامهم ، وربما يلحقوه . فاما ما الحقوه ببناء كلامهم فـ - درهم - الحقوه ببناء هجرع ، وبهرج الحقوه بسله ، ودينار الحقوه بديماس . ٠٠ وربما غيروا الحرف الذي ليس من حروفهم ولم يغيروه عن بنائه في الفارسية نحو فرند وبقم وأجر (وجرى) ثبت بهذا أن العرب لم يوجبوا الحاق المغرب بالبناء العربي . وقد أخذ بهذا صاحب المغرب ، وخالفه الحريري في درة الفواص فاعترض على من جاء بـ (شطرنج) بفتح الشين ، وقال (٨٠) : (وقياس كلام العرب أن تكسر - أي الشين - لأن من مذهبهم أنه إذا عرب الاسم العجمي رُد إلى ما يستعمل من نظائره في لغتهم وزناً وصيغة ، وليس في كلامهم - فمثل - بفتح الفاء ، وإنما المنقول عنهم في هذا الوزن - فمثل - بكسر الفاء . فلماذا يجب كسر الشين من الشطرنج ليلحق بوزن - جرد حل - وهو الضخم من الأهل) .

وجاء في شرح درة الفواص لأحمد شهاب الدين الخفاجي (١٧٤) : (ولم يذكر فيه ابن السكيت إلا الفتح - فتح الشين . ولهذا قال ابن بري أن أئمة اللغة لم يذكروا فيه إلا فتح الشين ، وكذا قال في اصلاح المنطق ، فاذا عرفت هذا علمت أن في كلام المصنف - أي الحريري - خلا من وجوه : الأول أنه أنكر الفتح ، وهو المعروف عند أئمة اللغة . الثاني : أنه زعم أن المغرب لا بد أن يرد إلى نظائره من أوزان العربية ، والذي صرح به النحاة خلافاً . وفي كتاب سيبويه : الاسم العرب من كلام المعجم ربما الحقوه بأبنية كلامهم وربما لم يلحقوه . ٠)

وقال ابن السيد البطليوسي في الاقتضاب في شرح أدب الكاتب لابن قتيبة : (وقد رأيت ابن جني قد قال في بعض كلامه : الوجه عندي أن يكسر الشين من - شطرنج - ليكون على مثال - جرد حل - وهذا لا وجه له . وإنما كان يجب ما قاله هنا لو كانت العرب تصرف كل ما تمر به من الألفاظ العجمية إلى أمثلة كلامهم . وإذا وجدنا فيما عربوه أشياء كثيرة مغالفة لأوزان كلامهم فلا وجه لهذا الذي ذكره . وقد ورد من ذلك ما لا أحصيه كثرة . ٠)

وجاء في المزهري عن أبي حيان في الارتشاف (١ / ١٥٩ سنة ١٢٢٥ هـ) : (الأسماء الأعجمية على ثلاثة أقسام : قسم غيرته العرب والعقته بكلامها ، فحكم أبنيتها في اعتبار الأصلي والزائد والوزن حكم أبنية الأسماء العربية الوضع ، نحو درهم وبهرج . وقسم غيرته ولم تلحقه بأبنية كلامها فلا يعتبر في القسم الذي قبله نحو أجر - وسيستنبط - وقسم تركوه غير مغير ، لما لم يلحقوه بأبنية كلامهم لم يعدم منها ، وما الحقوه بها عد منها ، مثال الأول : خراسان لا يثبت به فعلاان ، ومثال الثاني خرم الحق بسلم ، ذكركم الحق بقمقم) .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٣) :

قال ابن بري : الزيادة مثل (قهرمان) (١) زيد فيه الهاء وأصله (قرمان) .
والحذف نحو (كرد) وأصله (كردن) (٢) ، و (بهرج) ، قال : (بهره) (٣) .

١ - أقول : لم يقل المحقق شيئاً في (قهرمان) . وقد اختلف فيه الباحثون ، فقال الجواليقي وابن بري أنه لفظ معرب زيد فيه الهاء ، والأصل (قرمان) ، وذكر سيبويه في الكتاب (٣٤٢/٢) أن (القهرمان) معرب مزيد . على أنني لم أجد في المعجم الذهبى (قرمان) بل وجدت به (قهرمان) ، فهل اتفق الأصل الفارسي وما عرّب منه ، فأبقى العرب اللفظ على حاله . أقول قد أكد ذلك أدبي بشر في الألفاظ الفارسية المعربة فذكر أن (قهرمان) مركب من (قهر) وهو عربي و (مان) وهو فارسي ومعناه صاحب ، وذهب إلى أنه بعد التعريب ، كما كان قبله ، لم يغير فيه شيء . وجاء في (السامي / ١٩٠) للنيسابوري الميداني أن فارسيته (كافرمان) ومعناه الأمر ، وقد جاء هذا في المعجم الذهبى . فإذا صح ذلك فأقرب الوجوه أن يكون الأصل في (قهرمان) : (كارمان) . ف (كار) معناه الأمر ، و (مان) صاحب كما قال أدبي شير . وهكذا تكون (القاف) قد أبدلت من الكاف ، وزيدت الهاء ، كما قال الجواليقي وابن بري ، أو أبدلت من (المد) على الصحيح . أما تأويل مجيء (قهرمان) في المعجم الذهبى فهو انتقال اللفظ إلى الفارسية بعد اشتهاره معرباً في العربية ، وله نظائر . ويؤيد هذا أن (القاف) دخل على الفارسية ، وكذلك الثاء والحاء والصاد والضاد والطاء والظاء والعين ، فكل كلمة فيها حرف من هذه الحروف الشامية ليست فارسية الأصل (قاموس الفارسية / ١٢) .

٢ - أقول : لم يقل المحقق شيئاً في (كرد) بفتح فسكون ، وفي أصله خلاف . فقد ذكر الجواليقي في المعرب أن (الكرد) معناه العنق وأصله بالفارسية (كردن) وأشار إلى بيت للفرزدق جاء فيه (الكرد) بهذا المعنى . وأيده ابن بري في أن أصله (كردن) فحذفت منه النون ، بالتعريب . وفعل ذلك صاحب الشفاء . و (كردن) بالفارسية العنق ولكن بكاف فارسية ، فقد أبدلوا بالتعريب الكاف العربية من الكاف الفارسية وحذفوا النون . وقد روى ابن منظور في اللسان (الكرد) بدلاً من (الكرد) وجعل الأصل الفارسي (كردن) ، وهو غريب لأن القاف ليست أصلية في الفارسية . ولو جعل الأصل في (الكرد) : كردن لما بعد ذلك لأنه قد يبدل القاف من الكاف الفارسية .

٣ - قال المحقق : كذا في الأصل ولعل المراد (ابن الجواليقي) أو أن الصواب قالوا .

- أقول ليس القول ما قال المحقق ، فالكلام هنا لابن بري وقد أورد مثالي على التعريب بالحذف فقال (والحذف نحو كرد وأصله كردن) . والوجه أن يكون تمام الكلام (وبهرج وأصله ..) . وقد فات المحقق هنا أن يتبين حقيقة الأصل الفارسي لبهرج . فإذا كان ابن بري قد أشار إلى أن العرب خلصوا إلى (بهرج) بعد حذف حرف من أصله الفارسي ، فكيف يكون (بهره) هو الأصل ؟ وما العرف المحذوف هنا ؟ أقول

الصحيح أن الأصل هو (نَبَهْرَه) بفتح نون فسكون ، وأن قول ابن بري في النص هو (وبهرج وأصله : نَبَهْرَه) ، فيكون المحذوف بالتمريب هو النون . فأنظر إلى ما جاء في المَرْب : (قال ابن دريد وابن قتيبة : البهرج الباطل ، وهو بالفارسية نَبَهْرَه / ٤٨) . ونحو من ذلك في المزهر (١٧٠/١) وفي شفاء الغليل ، وفي التكريب ، أي أنهم عربوا (نبهره) فحذفوا النون وأبدلوا الجيم من الهاء فقالوا (بهرج) . و (نبهره) في المعجم الذهبي معناه الغش ، ومعربه (نبهرج) ، فاكتمى بإبدال الجيم من الهاء ولم يحذف ، كما ذكره الشيرازي في المعيار ، وأشار إليه الشفاء فقال (ويقال فيه نبهرج) ، كما أشار إليه التكريب إذ قال (درهم بهرج ونبهرج) .

وجاء في الكتاب (ص/٢٣) أيضاً :

قال ابن بري : (كرج) الجيم (١) فيه بدل الكاف التي بين الجيم والكاف ، والجيم من (موزج) بدل من خروجهم لكونها لا تثبت على حال واحد ، لأنها في الوقف هاء وفي الأصل تاء (٢) ومنهم من يجعل (القاف) بدلا من الهاء .

— القول : فات المحقق أن صفة العبارة (كرج الكاف فيه بدل من الكاف التي بين الجيم والكاف) لا (كرج الجيم فيه بدل) . كما أثبتته . وإذا صح ما أثبتته هنا فكيف أثبت في (ص/٢١) : (كرج الكاف فيه بدل) . ! والقولان لابن بري . وقصارى الأمر أن الكاف العربية في (كرج) قد أبدلت من الكاف الفارسية التي بين الجيم والكاف ، لأن الأصل الفارسي هو (كربه) كما مر ، بكاف فارسية ، وهذا ما ذهب إليه الجواليقي وابن بري . وجاء في المَرْب (ويقال للحنوت كُرج وكُرجق بضم فسكون ، وهو معرب وأصله بالفارسية كُربه ، بضم فسكون) . وقد أشرنا قبل إلى أن أدى شير أورد (كربه) بكاف عربية ، وكذلك فعل المعجم الذهبي ، وفي الفارسية كاف عربية ، كما فيها كاف فارسية ، فإذا صح هذا سقط إبدال الكاف العربية من الكاف الفارسية ، وبقي إبدال الجيم في (كرج) من الهاء في (كربه) . أما (كربه) بالكاف الفارسية فمعناه القط .

والطريف أن التعريف هنا في وضع (الجيم) محل (الكاف) ، قد جاء نحوه منه في كتاب المَرْب . ففي المَرْب (ص ٦) : (فمما غيروه من الحروف ما كان بين الجيم والكاف ، وربما جعلوه جيماً وربما جعلوه كافاً وربما جعلوه قافاً) ، ثم لم يأت إلا بمثال الكاف في (كرج) والقاف في (قرجق) ، إذ أردف (وقالوا كرج وبعضهم قرجق) . فإين مثال ما أبدل من كافه الفارسية جيم ؟ أقول جاء ذلك في الصفحة التالية إذ قال (وجوب وأصله كورب) ، وكان من حق هذا المثال أن يتقدم المثالين (الكرجج والقرجق) في نص المَرْب ، ما دام قد تقدم الكلام على إبدال الجيم ، أو يلي هذه المثالين إذا تقدم الكلام على إبدال الكاف والقاف ، كما جاء في المزهر (كقولهم كرجج الكاف فيه بدل من حرف بين الكاف والجيم ، فأبدلوا فيه الكاف أو القاف نحو قرجق ، أو الجيم نحو جورب) . ونحو ذلك ما قاله ابن بري أيضاً (ص/٢١) .

٢ - قال المحقق : قوله خروجهم ، أي الحركة من آخر الكلمة ، وهي الفتحة المائلة نحو الكسرة والتي يرسم بعدها الهاء كأنها هام التانيث . وكلام المؤلف بعد هذا يزيد مذهبنا اليه .

- أقول جاء النص (والجيم من موزج بدل من خروجهم لكونها لا تثبت على حال واحد في الوقف هام وفي الأصل تاء) . ولقدفات المحقق فيه غير تحريف وتصحيف . فليس ما اعتري الأصل من التشويه بالشئ اليسر ، وقد صح فيه قول الجاحظ في كتاب العيوان حول ما يعرض للكتاب من الفساد بأيدي النساخ ، كما ذكرناه في المقدمة : (ولا يزال الكتاب تتداوله الأيدي الجانية .. حتى يصير غلطا صرفا) .

وقد وددت لو حاول المحقق أن يستفتي مرجعا يتبين به دلالة النص ليرمه ويسوي درءه ويرده الى موضعه من اتصال الكلام ، كما وددت أنه لم يات بعاشية تزيد الأصل إشكالا حتى يصير الى ابهام لا يشفع فيه تاويل ، والتياث لا ينفع فيه تفسير أو تبين . ذلك أنه سقط من الأصل لفظ (الهاء) بعد (بدل) . وجاء (خروجهم) مصعفا ، وصوابه (حروفهم) وجاء (وفي الأصل تاء) ، وصوابه (وفي الوصل ياء) . ثم أسقط المحقق من الأصل (ياء مرة وهمزة مرة أخرى) ، فقال : (جاء بعد قوله تاء - وهي ياء - عبارة مقعمة هي : مرة وهمزة أخرى ، وليس لها من وجه) فاشتد الغموض بهذا العطف .

أما صحة العبارة فهي : (والجيم من موزج بدل من الهاء من حروفهم لكونها) أي الهاء (لا تثبت على حال واحد ، لأنها في الوقف هام ، وفي الوصل ياء مرة ، وهمزة مرة أخرى) . وبهذا يتضح الصواب ويستبين فيؤيد بعضه بعضا ويدعو بعضه الى بعض .

ودليل ذلك ما جاء به سيبويه في الكتاب (٢ / ٢٤٢) : (وببدلون مكان آخر الحرف الذي لا يثبت في كلامهم اذا وصلوا - الجيم - وذلك نحو كوسه وموزه . لأن هذه تبدل وتحذف في كلام الفرس ، همزة مرة وياء مرة أخرى) فالهاء في مثل (كوسه وموزه) من الفارسية لا تثبت الا في الوقف ، فاذا وصلت كانت ياء مرة وهمزة مرة أخرى . وأوضح ذلك صاحب التقريب فقال (ص / ١٢) : (وتسمى عندهم بالهاء الرسمية لأنها ترسم ولا ينطق بها ، غير أنها في مثل بنده شاه ، بمعنى عبد الملك ، يضمنون فوق الهاء علامة الهمزة ويلفظون بها ياء ، وفي مثل بنده آت ، بمعنى عبدك ، يزيدون بعدها همزة وينطقون بهذه الهمزة) .

وخلاصة الأمر أن (الموزج) بضم الميم وفتح الزاي أصله (موزّه) وهو الخف وقد جاء بفتح الأول في (اللسان والقاموس) ، كما جاء بضمه في النهاية . والجمع موازنة كما نص عليه العرب (٣١١) . ولا يمنع هذا من جمعه على موازج ، على القياس ، كما جاء في جمع جورب جوارب وجواربه . وفي الأساس (والنساء يلبسن الموازج والموازجة) . وفي (السامي / ١٤٠) للميداني النيسابوري (الخف - الموزج ، بفتح الميم ، وفارسيته - موزّه - بضمها ، والجمع الموازنة ، والهاء للمجمة) .

وقد عثرت بعد تناول بحث على حاشية بمخطوط المغرب (٩٠١٢) في المكتبة الظاهرية هذا نصها : (وانما لزم البدل منها وان كان الهاء من خروفيهم ، لكونها لا تثبت على حالة واحدة ، لأنها في الوقف هاء ، وفي الوصل ياء مرة وهمزة أخرى) ولعل هذه الحاشية هي الأصل الصحيح للكلام ابن بري .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٣ و ٢٤) :

قال أبو منصور : ولذلك يقولون (كيلجة و كيلقة و [قيلقة] (١)) . (وجربز) بضم الجيم والباء للكربز (٢) (وجورب) وأصله (كورب) و (موزج) وأصله (موزه) (٣) .

قال ابن بري : القاف (٤) (قيلقة) الأولى والثانية بدل من الكاف التي بين الجيم والكاف ، وقد تبدل القاف من الهاء نحو سرق (٥) ويَلْمَق (٦) .

١ - قال المحقق : من المغرب (ص / ٧)

- أقول جاء في المغرب (٢٩٢) عن الأصمعي (كيلجة و كيلكة و كيلقة و قيلقة) بكسر أولهما وفتح اللام فيهما . ولكن ما أصلها ؟ الذي عناء الجواليقي أن الحرف الأول منها ، كافا كان أو قافا ، مبدل من كاف فارسية . وأشار (أدبي شير) إلى أن الأصل (كيله) بكسر أوله لكنه لم يجعل كافها فارسية ، كما ذكر أن هذا الأصل مأخوذ من الآرامية . وذهب ابن بري أن القافين في (قيلقة) ابدلتا من كاف فارسية ، فإذا صح هذا كان الأصل (كيلكه) بكافين فارسيين ولم أره في المعجم الفارسي وجمع المغرب (كيلجة) على كيالج وكيالجة . ولاحظ محقق المغرب أن (كيلجة) قد آتت في اللسان بفتح الأول وكذلك في النسخة الأولى للقاموس ، وجاراهما صاحب المعيار . أقول كذلك فعل أدبي شير . والكيلجة كيل معروف في العراق . قال صاحب المصباح (أنه منا وسبعة أثمان منا ، والمنا رطلان) . ويجمع المنا على الأمان ، وتثنيته (منوان) . وجاء في كتاب الأوزان والمكاييل لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (ت / ٣١١ هـ) : (كيلجة رطل ونصف بالبغدادي ، وهو الوزن المصري أيضا) .

٢ - قال المحقق : الكربز هنا بالكاف الشديدة الأعجمية نظير الجيم المصرية وكذلك

كورب .

- أقول : قالوا الجربز والقربز بضم الأول والباء فيهما . قال صاحب الصحاح (رجل جربز بالضم بين الجربزة بالفتح أي خب . وهو القربز أيضا ، وهما ممربان) . أما أصله فـ (كربز) بكاف فارسية مضمومة ، والخب الغداع . وكذلك الكاف في (كورب) فانها فارسية ، وهي مفتوحة .

٣ - أقول : مر بنا الكلام في هذا مفصلا .

٤ - أقول : سقط من الأصل هنا (في) وصحة المباراة (القاف في قيلقة) .

٥ - أقول : (السرق) بفتحين الحرير الواحدة (سرقة) وأصلها (سره) بفتحين ، كما في التقريب . قال صاحب المغرب (والسرق الحرير أصله سره بالفارسية أي جيد / ١٨٢) وفي الألفاظ الفارسية لأدي شير والمعجم الذهبي ما يؤيد ذلك .

٦ - أقول : في المغرب (اليلق) بفتح فسكون ففتح القباء ، وهو نوع من الثياب ، وأصله بالفارسية (يلمه) بفتح فسكون ففتح ، وقد ذكره الجوهري في الصحاح وأورد عليه قول ذي الرمة .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٤) :

قال أبو منصور : وقالوا سراويل (١) واسماعيل ، وأصلهما : شروال واشماويل (٢) ، وذلك لقرب السين من الشين في الهمس (٣) .

قال ابن بري : قال سيبويه (أبدلوا العين في اسماعيل ، لأنها أشبه الحروف بالهمزة) فهذا يدل على أصله في المجمية : اشمانيل (٢) .

١ - قال المحقق : وأما شروال فهو في الفارسية شلوار بفتح الشين كما في (برهان قاطع) ، وفي عامية العراقيين : شروال ، ولعل سربال هو المغرب السليم ، وقد جاء في لغة التنزيل : (وسراويل تقيكم بأنكم - النحل / ٨١) .

- أقول : قالت العرب للمفرد سروال وسروالة وجمعت على سراويل ، كما قالت للمفرد سراويل وجمعت على سراويلات وهو المشهور . وفي لغات هي : شروال وسرويل وسراوين . ولكن ما أصله ؟ قال الجواليقي الأصل (شروال) فأبدل السين من الشين . وفي التقريب (ويبدلون السين شينا . نحدست في دشت ، وسروال في شروال) .

وذكروا له أصلاً فارسياً آخر هو (شلوار) بفتح الشين ، كما فعل الميداني النيسابوري في كتابه السامي (١٣٥) وقد عاصر الجواليقي ، واختاره الغفاجي في شفاء الغليل فقال (سرويل معرب شلوار) . وأيده حسين التبريزي في البرهان القاطع كما ذكره السامرائي وفي المعجم الذهبي (شلوار معربه سروال) ، وليس فيه (شروال) . على أن أدي شير في (الألفاظ الفارسية المعربة) ذكر له أصلاً في الآرامية والبابلية ورجح الدكتور داود العلبي أصله السامي هذا في كتابه (الآثار الآرامية) . فلا يبعد على هذا أن يكون الأصل سامياً مشتركاً وأنه بابلي آرامي وعربي . ودليل أصالته في العربية لفظ (سربال) فهو عربي بمعنى (سروال) ، ولم أر من قال بعجمة (سربال) إلا أدي شير وقد قالوا سرول وتسرول كما قالوا سربل وتسربل . أما لفظ (شلوار) الفارسي فقد يكون مقتبساً من السامية قبل الإسلام .

٢ - قال المحقق : قول الجواليقي (اشماويل) لعله (اشمانيل) فسهله الى الواو ، والقول بالهمز قول سيبويه كما مر .

- أقول قد جعله ابن بري (اشمائل) بالهمزة ، كما هو الحال في نظائره . وجاء به أبو حاتم الرازي في كتابه (الزينة) : (اشموئيل) . بالواو والهمزة ١٤٠/١ وذكر انه كذلك بالعبرانية والسريانية ، وأن معربه (اسماعيل) . وقال في موضع آخر (٢ / ١٦٤) : وجبرئيل وميكائيل . قال ابن عباس . . وهو منسوب الى - ايل - واهل اسم من أسماء الله . . وكل ما جاء على هذا المعنى فهو اسم مضاف اليه مثل اسماعيل (وأردف) وسمعت بعض أهل المعرفة يذكر أن معناه : اسمع يا الله) . وقال محقق الكتاب الدكتور حسين الهمداني (١ / ١٤٠) : وجاء اشمويل ، والكلمة العبرية يشمعييل مكونة من يشمع و ايل ، أي يسمع الله ، وهو ابن ابراهيم من هاجر ، فلما بُشِّرَتْ به قالت ان الله استمع الي . . وفي العربية الجنوبية ورد الاسم : يسمع ال) .

٣ - قال المحقق : (المرب - ص / ٧) .

- أقول لا ننس أن السين في العربية تقابل الشين في كثير من اللغات السامية الأخرى كالبابلية والعبرية والآرامية . . وذلك في الفاظ كثيرة منها (الاسم والانسان والسلام والسن والسنبلة والسمام واللسان والنفس . .) وسواها . أما ما عرّبوه من الفارسية وبعض حروفه (الشين) فقد أبدلوا من شينه سيناً ، فقالوا : البنفسج في (بنفشه) والجلسان في (كلشان) للورد الأبيض ، أو أبقوها على حالها كما قالوا : الياشق في (باشه) للطائر المعروف ، والشطرنج في (شترنك أو شترنك) . أما حروف الهمس فمشرة وهي : الفاء والحاء والثاء والهاء والشين والفاء والصاد والسين والكاف والطاء ، وما عدا ذلك حروف مجهورة .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٤) أيضاً :

قال أبو منصور : وأبدلوا الحرف الذي بين الباء والفاء [فاء] (١) وربما أبدلوه بام ، قالوا : فالوذ وفيرند ، وقال بعضهم : بيرند (٢) .

قال ابن بري : فرند ، الفاء فيه بدل من الباء التي بين الفاء والباء .

١ - قال المحقق : سقطت الكلمة في الأصل والسياق يقتضيها .

- أقول : قد أثبتت الكلمة في المرب المطبوع والمخطوط .

٢ - قال المحقق : (المرب - ص / ٧) .

- أقول : الحرف الذي بين الباء والفاء هو الباء الفارسية . ومن ثم كان فالوذ أو فالوذج بالذال أو فالوذج بالذال أو فالوذق أو فالوذق (اسم الحلوى أصله (بالوذ) بالذال على ما جاء في الشفاء ، أو (بالوذ) بالذال كما جاء في اللسان وقاله أدي شير ، وأورده المعجم الذهبي .

أما (فولاد) لذكره الحديد فاصله (بولاد) بالذال كما قال أدي شير وقاموس الفارسية للدكتور حسنين أو (بولاذ) بالذال كما جاء في التقريب . وثمة سالتان :

الأولى أن من العرب ن جعل (الفالوذ) لفتي (الفلواز) . قال العرب (قال أبو حاتم : قال أبو زيد : سمعت ن العرب من يقول للفلواز : فالوذ / ٢٤٧) وقد جاء هذا في اللسان ، وقاله أدي شير . والأصل كما رأيت مختلف . وقد اتفق جمع الفالوذ والفلواز على فواليد فقال الزمخشري في الأساس (الضرب بالفواليد غير الضرب بالفواليد) ففرق بين المعنيين ، كما فرق الميداني النيسابوري وصاحب الشفاء . وجاء في الحديث (كان يأكل الدجاج والفالوذ) . والثانية أن ابن السكيت قد أنكر لفظ (الفالوذج) بالجيم وأثبت (الفالوذق) بالقاف ، كما حكاه الجوهر في الصحاح . وابدال الجيم من الهاء أكثر ، وربما أبدل منها القاف كما قال سيبويه (٢٤٣ / ٢) .

و (البرند) بفتحين وهما فارسية هو الأصل الفارسي لـ (فرند) أو (برند) بكسر الأول والثاني فيهما . وفرند السيف جوهره ووشيه ، وقد مر بنا تفصيل ذلك .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٥) :

قال أبو منصور : وأبدلوا اللام من الزاي في (قفشليل) (١) وهي المغرسة ، وأصلها (كفجلاز) . وجعلوا الكاف فيها قافاً ، والجيم شيناً ، والفتحة كسرة ، والألف ياء .

قال ابن بري : قلبت الزاي في (كفجلاز) لآماً في قولهم (قفشليل) اتباعاً للام قبلها .

قال أبو منصور : وما أبدلوا حركته (زور) [مسال (٢)] وأشوب .

قال ابن بري : الزور الصنم ، والأشوب الخليج ، والعرب تستعملها ممالين (٣) .

١ - قال المحقق : (العرب - ص / ٨) .

- أقول قد مر بنا تفصيل القول في (قفشليل) ، وقد جاء في الكتاب لسيبويه (٢٤٣ / ٢) :

(وقالوا قفشليل فأتبعوا الآخر الأول ، لقربه من العدد ، لا في المخرج) .

٢ - قال المحقق : قوله (مسال) موزع من الضم الذي نجده كثيراً في الألسن الدارجة المعاصرة ، كما في نطق العامة لـ (يؤم) مثلاً .

- أقول : يبدو أنه لم يتضح للمحقق كيف أبدلت الحركة في تعريب (زور وأشوب) وقد أثبت لفظ (مسال) كما جاء في الأصل ، وهو مقع عليه ، والصحيح إسقاطه ، كما جاء العرب . ذلك أن كلام أبي منصور في العرب يعني أن من العربات : (زور وأشوب) ، وقد أبدلت فيهما الحركة بعد التعريب . إذاً أصبحا يلفظان بواو عربية محضة لا مشوبة ولا مسالة ، وهي تشبه لفظ Ou بالفرنسية ، وقد كانا يلفظان بواو فارسية . وأفضل ما يمكن أن تعرف به هذه الواو ، أنها الفسة المشوبة بالفتحة ، كما أسماها ابن جني ،

في سر صناعة الاعراب ، وهي ضمة لا وجود لها في العربية ، ويقابلها في الفرنسية لفظ (o) قال ابن جني (ولا تجد الكسرة ولا الضمة مشوبة بشيء من الفتحة) في العربية . وقد أوضح هذا صاحب التقريب فقال : (وما وقع فيه ابدال الحركة بحركة : زور بالضم بمعنى القوة ، فانه معرب من زور بضم مشوبة بفتحة) ، وقال (وهذا الابدال لازم لعدم وجود الضمة المشوبة بالفتحة) في العربية . وربما أضاف الفرس ألفا بعد الواو اشارة الى الضمة المشوبة بالفتحة كما فعلوا في (خواجة) . فالألف ما هنما مسترقة مختلسة ، وحرقة الخاء بين الضمة والفتحة . ولم ينصح هذا للاستاذ أحمد محمد شاكر محقق المعرب فقال في حاشيته (ص/ ٨) : (لم يظهر لي وجه تغيير الحركة في : زور) . واستكمالا للقائدة اقول ان أشبه حركات العربية بالضمة الفارسية في (زور) حرقة الفتحة المشوبة بالضمة ، وهي التي تكون قبل ألف التثنية في نحو (الصلاة والزكاة) فهي ليست فتحة محضة ، وانما هي مشوبة بشيء من الضمة ، ولكنها ليست بالضمة المشوبة بالفتح ، على كل حال . قال أبو بكر بن السراج في كتاب الخط : (فاما الألف التي ابدل فيها الواو في الخط فالألف التي في الصلاة والزكاة والحياة ، قال محمد بن يزيد ، رحمه الله ، ليظهروا تثنية الألف) . وقد فصل القول في هذا في سر الصناعة لابن جني (٥٨/ ١ - ٦٥) وتوجيه النظر الى أصول الأثر (٣٨١/ ٣٨٢) للشيخ طاهر الجزائري الدمشقي .

٣ - اقول في النص الذي حكى عن ابن بري مسالتان : الأولى قوله (الزور : الصنم) . ذلك ان (الزور) اما عربي او معرب ، فاذا كان عربي الأصل كان بمعنى الكذب ، وما يعبد من دون الله كالصنم ، وليس في الفارسية (زور) بهذا المعنى . واذا كان معربا فمعناه القوة كما هو في الفارسية ، وقد جاء هذا بالعربية بضم الزاي وفتحها . ففي المعجم الذهبى : (زور بضم الزاي القوة والمقدرة) . وفي التقريب (الزور بالضم ان كان بمعنى الكذب كان عربيا محضا ، وان كان بمعنى القوة كان معربا من زور بضم مشوبة بفتحة ، والابدال هنا لا مندوحة عنه) . فاذا صح هنا أن الزاي في (الزور) المعرب قد حكى بالفتح أيضا ، كما في الجهرة ، كان الابدال في هذه الحالة ، ابدال الفتحة من الضمة المشوبة في الأصل الفارسي .

وفي الجهرة (الزور بمعنى القوة حكيت بضم الزاي وفتحها) ، وفي اللسان (أبو عبيدة : في قولهم ليس لهم زور بالفتح ليس لهم قوة ولا رأي ، وهذا وفاق بين العربية والفارسية) . ويؤيد ما جاء هنا من أن (الزور) المعرب بمعنى القوة ، ما ذكره أديشير في الألفاظ الفارسية المعربة ، والخفاجي في شفاء الغليل اذ قال (زور بمعنى قوة معرب ، وزون اسم صنم معرب) . وما في المعرب (١٦٥) : (الزور القوة) ، وقد عثرت على حاشية من مخطوط المعرب (٩٠١٢) تقول (الزور الصنم وقيل القوة) ولعلها الأصل الصحيح للكلام ابن بري .

والمسألة الثانية أنه جاء في الأصل (والأشوب الخلط والعرب تستعملها ممالين) كما أثبتته المحقق ، وصحته (والأشوب التخليط ، والفرس تستعملها ممالين) .

ودليل صحة (والأشوب التخليط) ما جاء في الكتاب لسبويه (٢ / ٢٤٣) : (وأشوب هو التخليط) ورسم اللفظ في المخطوط على هذا ، أما دليل صحة (والفرس تستعملهما مسالين) ان العرب تنطق بالزور وأشوب بضمة محضة كما تقدم ، لا مشوبة ولا ممالة . وقد جاء في حاشية من حواشي مخطوط المغرب (٩٠١٢) : (والزور الصنم وقيل القوة ، والأشوب التخليط ، والمجم تستعملهما مسالين ، فلما عربيهما العرب ، أسقطت الـامالة فيهما) . ولعل هذه الحاشية الأصل الصحيح للكلام ابن بري .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٧) : باب ما أوله همزة

قال أبو منصور : أسماء الأنبياء ، عليهم السلام ، كلها أعجمية نحو : إبراهيم واسماعيل واسحاق وادريس واسرائيل وأيوب ، الأربعة أسماء وهي : آدم وصالح وشعيب ومحمد (١) .

قال ابن بري : روى عكرمة عن ابن عباس ، قال : انما سمي آدم لأنه خلق من أديم الأرض ، قبض الله سبحانه وتعالى ، قبضة من الأرض فخلقه منها . وفي الأرض البياض والحمره والسود ، وكذلك ألوان الناس مختلفة ، فمنهم الأسود والأحمر والأبيض . فمن ها هنا قيل : آدم عربي اتباعا للأرض (٢) ، ولولا ذلك لاحتمل أن يكون مثل (أزر) أعجميا يكون وزنه (أفعل) أو (فاعل) مثل فالخ وشالخ . ويكون امتناع صرفه للعجمة والتعريف اذا جعلت وزنه (فاعل) (٣) وهو بالمبرانية (آدام) بتفخيم الألف على وزن خاتام .

١ - قال المحقق المغرب (ص / ١٣) :

— أقول فات المحقق سقوط اسم (الياس) بعد (اسحاق) من الأصل ، وقد أثبت في نسخة المغرب المطبوع (١٨٦٧ م) (ص / ٨) ، والمطبوع (١٩٤٢ م) : (ص / ١٣) ، ولا بد من اثباته .

٢ - أقول جاء في الأصل (فمن ها هنا قيل آدم عربي اتباعا للأرض) واثبتته المحقق على هذا النحو ، ولا معنى لقوله (اتباعا للأرض) . فآدم عربي اللفظ استنادا الى ما روي عن عكرمة عن ابن عباس من أن (آدم) خلق من أديم الأرض . فمن ها هنا آدم عربي الأصل وليس دخيلا . ولذا كان الصحيح أن يقال (فمن ها هنا قيل آدم عربي اتباعا لما جاء في الأثر) أي اتباعا لما روي في الأثر من قول عكرمة عن ابن عباس . وقد جاء البيضاوي في تفسير قوله تعالى (وعلّم آدم الأسماء كلها) بحديث رسول الله (ﷺ) اذ قال (واشتقاقه — أي آدم — من الأدمة أو الأدمية بالفتح بمعنى الأسود ، أو من أديم الأرض لما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه تعالى قبض قبضته من جميع الأرض سهلها وحزنها فخلق منها آدم .) وفعل مثل ذلك القرطبي في تفسيره . وقد عدت الى البحث عن حواشي مخطوط المغرب (٩٠١٢) فظفرت بما يؤيد ذلك ، اذ جاء فيه (فمن ها هنا قيل آدم عربي اتباعا للأثر) .

٣ - أقول : أسماء الأنبياء (إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ..) أعجمية ممنوعة من الصرف ، كما ذكر الجواليقي ، وعلة منعها أنها أعجمية وأنها أعلام في اللغة الأعجمية أيضاً ، ولو كانت في هذه أسماء جنس ، لم تكف العجمة في منعها (الكتاب لسيبويه - ٢ / ١٩) .

أما (آدم وصالح وشعيب ومحمد) فانها أسماء عربية لا أعجمية . والمنوع من الصرف منها (آدم) ، وعلة منعه وهو عربي أنه علم ، وأنه على زنة (أفعل) أي زنة الفعل . فيكون أصله (أ آدم) قلبت الهمزة الثانية فيه ، وهي أصيلة غير مزيدة ، الفاء ، فأصبح (آدم) بالمد . ولا يصح أن يكون (آدم) على زنة (فاعل) بفتح العين ، وهو عربي ، كخاتم ، ولو صح لكان مصروفاً ، وهو ممنوع من الصرف أبداً . وإذا كان أعجمياً جاز أن يكون على (فاعل) ، كما كان أزر وفالغ وشالغ . ويكون منعه من الصرف للعجمة والعلمية . كما جاز أن يكون على (أفعل) كآزر أيضاً ، إذ يصح في (أزر) زنتان أفعل وفاعل . و (آدم) في العبرية (آدام) كخاتم ، أو (آداماه) ، وهو فيها بمعنى التراب . ولكن إذا صح لأدم أصل سامي عبري أو سرياني ، واتفق دليل على عروبه ، كان اللفظ مشتركاً بين العربية وأخواتها الساميات . وأكثر الأئمة على أنه عربي ، ومن هؤلاء الشيخ أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي المتوفى (٣٢٢ هـ) كما جاء في كتابه (الزينة) .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٧ و ٢٨) :

قال أبو منصور : واسماعيل فيه لفتان : اسماعيل واسماعيل بالنون (١) قال الراجز :

قالت جوارى الحى لما جئنا هذا ورب البيت اسماعينا

قال ابن بري : يحتمل نصب اسماعيل (٢) وجهين : أحدهما أن يكون منصوباً بـ (جينا) أي لما جئنا اسماعيل (٢) قلن : هذا هو رب الكعبة ، فـ (هذا) ابتداء وخبره محذوف ويجوز أن يريد الشاعر (هذا اسماعينا) فعذف النون المبدلة من النون (٣) لاجتماع النونين .

قال ابن بري : رواه القالي : هذا ورب البيت اسرائينا (٤) .

وأنشد قبله :

قد جرت الطير أيا مينينا قالت وكنت رجلاً فطينا

وحكى القالي عن ابن الأنباري في كتاب ألفه أبو بكر يقال له (المتناهي في اللغة) ، قال : هذا عربي أدخل قرداً إلى سوق الحيرة ليبيعه ، فنظرت إليه امرأة وقالت : شيخ أ فقال هذه الأبيات .

١ - أقول جاء في أمالي القالي (٤٤ / ٢) : (واسماعيل ، واسماعيل ، وميكائيل وميكائيل ، واسرائيل واسرائيل ، واسرافيل واسرافيل .. وشراويل وشراويل) .

٢ - أقول فات المحقق أن يجعل (اسماعيل) في الموضعين (اسماعين) بالنون ، لأن كلام ابن بري إنما يدور حول قول الراجز (هذا ورب البيت اسماعينا) ، فصواب كلامه أن يكون : (يحتمل نصب اسماعين وجهين ، أحدهما أن يكون منصوباً ب - جينا - أي لما جئن اسماعين قلنا ..) .

٣ - أقول أثبت المحقق قول ابن بري (هذا اسماعينا ، فحذف النون المبدلة من النون) فكيف ارتضى أن يكون إبدال النون من النون نفسها ، وما معنى هذا وما تفسيره وتأويله ؟ الصواب الذي لا شك فيه أن قولك (اسماعينا) قد جاء بدلاً من (اسماعيلنا) إذ أبدلت فيه النون من اللام ، فالصحيح إذاً (فحذف النون المبدلة من اللام) . والغريب أن هذا ما جاء في الأصل أيضاً ، فحسبه المحقق محرفاً ، وليس هو كذلك . ويريد ابن بري أن يقول : يجوز في (اسماعينا) الذي ورد في الرجز أن يكون أصله (اسماعيلنا) فحذفت النون المبدلة فيه من اللام ، وجرى الحذف لاجتماع النونين ، فأصبح (اسماعينا) .

٤ - قال المحقق : ورواية الرجز في المغرب (ص / ١٤) :

يقول أهل السوق لما جينا هذا ورب البيت اسرائينا

أقول : فات المحقق أن يقول شيئاً في تأويل مجيء (اسرائينا) منصوباً ، ومن حقه أن يكون مرفوعاً . وقد ذكروا في انتصاب (اسرائينا) ثلاثة وجوه ، أحدها ضمائر فعل كأنها قالت أرى هذا اسرائينا ، كما تقول أرى فلاناً شيطاناً (وتصور ابن بري أن الناصب في اسماعينا هو فعل جينا) : والثاني أن يكون (اسرائي) لغة في اسرائيل ، تقول هذا اسرائيل واسرائي . وهذا اسرائينا . والثالث أن تريد (اسرائينا) فتحذف النون الواحدة لاجتماع النونين (وقد قال ابن بري نحواً من هذا في تأويل نصب : اسماعينا) . هذا ما جاء في كتاب سبط اللازم في شرح أمالي القاضي لأبي عبيد البكري . وقد حققه الأستاذ عبد العزيز الميمني (٦٨١ / ٢ - ٦٨٢) والبيت المذكور من شواهد ابن عقيل في شرح ألفية ابن مالك (٤٥٠ / ١) . وقد جيء به شاهداً على اجراء (قال) مجرى (ظن) في نصب مفعولين ، في لغة بني سليم . قال الأعرابي :

قالست وكنت رجلاً فطيناً هذا ، لعمر الله ، اسرائينا

ف (قال) فعل ماضٍ نصب مفعولين : أولهما اسم الإشارة (ذا) والثاني (اسرائينا) والألف للاطلاق ، فهذا وجه رابع .

٥ - أقول فات المحقق أن يقول شيئاً في (أيامينا) ، ما معناه وما تركيبه ؟ وقد جاء في اللسان حول شرح (قد جرت الطير أيامينا) : (قال ابن سيده : عندي أنه جمع يمين على أيمن ، ثم جمع أيامنا على أيامين . ثم أراد وراهم ذلك جمعاً آخر . . . فرجع إلى الجمع بالواو والنون . . . وقد كان يجب لهذا الرجز أن يقول : أيامينا . . . لكن لما أزمع أن يقول في النصف الثاني أو البيت الثاني - فطيننا - ووزنه فمعلن ، أراد أن يبني قوله - أيامينا - على فمعلن أيضاً ليسوى بين الضريين أو العروضين (فحذف الياء بعد الميم . وأردف :

(وقد يجوز أن يكون - أيا منينا - جمع أيا من الذي هو جمع - أيمن - فلا يكون هنالك حذف) • وقد قال بهذا ابن جني في خصائصه (٢٣٦/٣ - ٢٣٧) وهو الوجه القريب •

٦ - ذهب على المحقق أن الصحيح في لفظ (شيخ) هو (مسخ) • وواضح أن لا محل لقوله (شيخ) • والغريب أن النص قد عزا الرواية إلى القاضي • ولو عاد المحقق إلى أمالي القاضي - ٤٤/٢ (تبين النص وتحقق أن اللفظ (مسخ) لا (شيخ) • وأن كلمة (عربي) في أول النص هي (أعرابي) فني أمالي القاضي (قال أبو بكر في كتاب المتناهي : هذا أعرابي أدخل قرداً إلى سوق العبدة ليبيعه ، فنظرت إليه امرأة فقالت : مسخ ، فقال هذه الأبيات) • وجاء في سمط اللآلي في شرح الأمالي (٨٦١/٢) : (قال الفراء : صاد أعرابي ضباً فأتى به السوق يبيعه فقيل له : انه مسخ من بني إسرائيل) وعلى ذلك سائر النصوص •

وجاء في الكتاب (ص - ٢٨ و ٢٩) :

قال أبو منصور : قال أبو علي : وقياس همزة (أيوب) أن تكون أصلاً غير زائدة ، لأنه لا يخلو أن يكون (فيمولا) أو (فعولا) • فإن جملته (فيمولا) كان قياسه ، لو كان عربياً ، من الأوب ، مثل (قيثوم) • ويمكن أن يكون (فعولا) مثل (سفثود) و (كلثوب) ، وإن لم يُعلم في الأمثلة هذا [الصنف] ، لأنه لا يتكرر أن يجيء المجرى على مثال لا يكون في العربي (١) • قال ابن بري : الذي قاله أبو علي : (وإن لم يُعلم في العربية هذا الصنف) يعني أن لا نجد (فعولا) مما عينه ياء ، كما لم نجد مما عينه واو نحو (قيثوم) • وأما ما مثاله وبنائه (فعول) فموجود (٢) •

١ - قال المحقق : (المرب - ص/ ١٤ و ١٥) •

- أقول : ذهب الجواليقي إلى عجمة (أيوب) ولم ينسبه •

وجاء في الاتقان للسيوطي (أيوب قال ابن اسحاق : الصحيح أنه كان من بني إسرائيل) • وقد أنكر جرمانوس فرحات أن يكون (أيوب) إسرائيلياً لأنه عاش قبل موسى عليه السلام • وذهب المستشرق (مرجليوث) إلى أن اللفظ عربي ، وأخذ بهذا الدكتور جواد علي في كتابه (تاريخ العرب قبل الإسلام) • وفصل القول في ذلك الدكتور إسرائيل ولفنسون في كتابه (تاريخ اللغات السامية / ٩٠) فذكر أن اسم أيوب هذا عبري ومعناه (الثائب) وصاحب الاسم أحد الصديقين الأظهر من اليهود ، وأن (كتاب أيوب) ، وقد تضمن سيرته ، سفر من أسفار المهد القديم وقد كتب في القرن الأول (ق.م) ، وهو أقرب سفر عبري إلى اللغة العربية من حيث الفاظه ، وأنتك تستطيع أن ترد لفظ (أيوب) العبري إلى أصل عربي أيضاً وهو (آب يؤوب) أي تاب ، فمعنى (أيوب) الثائب • وأوضح أن التشابه بين الفاظ عبرية وأخرى عربية لا يعني بالضرورة اقتباس إحدى اللغتين من الأخرى كما وهم بعض الباحثين ، إذ لا بد في إثبات ذلك من أدلة علمية مقننة •

وقال أبو علي الفارسي : همزة أيوب أصلية ، فهو إحدى زنتين (فيمول) أو (فعول) .

أما (فيمول) فقد جاء منه في المربية قيصوم وخيشوم وحيزوم أسماء ، وعيثوم وديموم وقيوم صفات ، كما في كتاب سيبويه (٢/٣٢٥) . لكنه لم يأت منه ما عينه (ياء) . فإذا كان (أيوب) عربياً . كان على (فيمول) ، ولكن من (أوب) عينه (واو) وأصله (أيوب) ، كما جاء (قيثوم) من (قوم) عينه واو وأصله (قيوم) . وهذا تفسير قول أبي علي (فان جعلته فيمولا كان قياسه ، لو كان عربياً ، من الأوب مثل قيوم) .

أما (فعول) فقد جاء منه في المربية : سفثود وكلثوب اسمين ، كما جاء منه سفثوح وقدوس صفتين . وقد حكى هذان بالضم أيضاً ، وقد جاء ذلك في كتاب سيبويه (٢/٣٢٩) وكتاب الزينة لأبي حاتم الرازي (٢/٨٨) . ولم يأت على (فعول) ما عينه واو أو باء . ولذا تمذر أن يكون (أيوب) على فعول إذا كان عربياً ، وأمكن ذلك إذا كان أعجمياً لأنه (لا ينكر أن يجيء المعجمي على مثال لا يكون في العربي) على حد قول أبي علي .

٢ - أقول جاء كلام ابن بري في تفسيره لقول أبي علي محرّفاً . ولم يعاول المحقق أن يقيم عوجه أو يرأب صدعه . وأحسبه قد أثبت النص ولم يتبين معناه . إذ كيف يستقيم أن يقول ابن بري (يعني أننا لانجد فعولاً مما عينه ياء وأما ما مثاله وبنائوه فعول فموجود) وآخر القول يناقض أوله ، فالذي أراد ابن بري أن يقوله أن لفظ (أيوب) إذا كان عربياً امتنع أن يكون على (فعول) إذ لا نجد على هذه الزنة ما عينه ياء كما لا نجد ما عينه واو . أما (فيمول) ففي المربية منه ما عينه واو نحو قيوم . ولذا كان قول ابن بري (يعني أن لانجد فعولاً مما عينه ياء كما لم نجد مما عينه واو) صحيحاً . أما قوله في الغتام (وأما ما مثاله وبنائوه فعول فموجود) فليس مستقيماً ، وصحته : (وأما ما مثاله وبنائوه فيمول فموجود نحو قيوم) أي موجود منه ما عينه واو نحو قيوم ، فيكون أيوب على مثاله . وقد أشرنا في المقدمة إلى تحريف النص ، وفاتنا ثمة ضبط وجهه الصحيح .

وجاء في الكتاب (ص/٢٩) :

قال أبو منصور : (أزر) اسم أعجمي (١) .

قال ابن بري : يحتمل أن يكون وزنه (أفعل) مثل (آدم) . ويحتمل أن يكون (فاعل) مثل : (تارخ وفالغ وشالغ ولاون) ، وهذا الوزن كثير في الأعجمي .

قال أبو منصور : و (الاستبرق) (٢) هليظ الديباج ، فارسي معرب ، وأصله (استفره) .

قال ابن بري : الفاء في (استفره) ليست خالصة ، وإنما هي بين الفاء والباء .

١ - قال المحقق : (المربّ / ١٥)

- القول : (أزر) هو أبو ابراهيم عليه السلام ، كما هو ظاهر الآية (واذا قال ابراهيم لأبيه أزرَ أتخذُ أصناماً آلهة - الأنعام / ٧٤) . وفي سفر التكوين العادي عشر أن لتارح (بالعام) ثلاثة أولاد ، هم : ابراهيم وناحور وهاران . وقد أخذ الأئمة بظاهر الآية . وقال الطبري قد يكون لأبي ابراهيم اسمان : أزر وتارح . وفي ذلك كلام سنيسطه فيما بعد .

٢ - قال المحقق : (المربّ / ١٦)

أقول استبرق فارسي الأصل ، وهو غليظ الديباج ، وقيل انه مربّ من (استفره) بفاء فارسية ، كما قال الجواليقي وابن بري ، أو مربّ من (استبره) كما قال أبو حاتم الرازي في كتابه الزينة (١٣٨ / ١) . وقد أيداه الميداني النيسابوري (١٣٢) وأدي شير (١٠) . وذهب محقق المربّ الأستاذ أحمد محمد شاكرا إلى أن (استفره) بالفاء الفارسية هو الصحيح ، دون (استبره) بالباء الخالصة . وفي ذلك نظر ، فالذي جاء في المعجمات الفارسية هو (استبره) لا (استفره) . بل جاء في (قاموس الفارسية) للدكتور عبدالنعم محمد حسنين (استبر ، وستبره ، واصطبره) . قال صاحب التقريب (ومعنى استبره في الفارسية الغليظ مطلقاً ثم خص بغليظ الديباج ، وقد عرّب بأبدال الهاء قافاً / ٨١) . وإذا كانت الفاء الفارسية قد زالت من الحروف الفارسية ، فقد بقي فيها من الحروف التي ليست في العربية الباء الفارسية والجيم الفارسية والزاي الفارسية والكاف الفارسية . (قاموس الفارسية / ١٢)

وعندي أن كلا من (استبره) و (استفره) صحيح . ذلك أن الفاء الفارسية التي بين الفاء والباء قد آلت إلى (الباء) الخالصة أو (الفاء) الخالصة . قال صاحب التقريب (١٩) : (والفاء الفارسية ، وهي حرف بين الفاء والباء . . . وقد ذكره ابن سينا ، وكان موجوداً في عصره في بعض الكلمات الفارسية ، ثم هجر النطق به حتى صار نسياً منسياً) . وطبيعي أن يكون هجر النطق بالفاء الفارسية قد جرى تدريجاً ، وأنه قد مضى حين كانت الفاء الفارسية تلفظ فيه فاء خالصة أو بام خالصة قبل أن تنتهي في بعضها إلى الفاء الخالصة وفي بعضها الآخر إلى البام الخالصة ، على نحو ما تلفظ به اليوم . وقد آل لفظ (استفره) بالفاء الفارسية إلى (استبره) بالباء الخالصة ، كما آل لفظ (فزوني) الذي جاء به ابن سينا في كتابه (أسباب حدوث الحروف / ٨١) على أن فاه فارسية ، ومعناه الوفرة والكثرة ، قد آل إلى (فزوني) بفاء خالصة ، كما في المعجم الذهبي . وقد عزا صاحب الجهمرة (استبرق) إلى (استروه) وهو لفظ سرياني ، وذكر أدي شير أن له أصلاً في الآرامية .

وجاء في الكتاب (ص / ٢٩ و ٣٠) .

قال أبو منصور : و (الأبلّة) قال أبو حاتم : قال الأصمعي : أصل هذا الاسم

بالنبطية (١) .

قال ابن بري : قال ابن أحمر في (الأبلّة) اسم البلد [من الطويل] :

جزى الله قومي بالأبلّة نضرة وبدوا لهم حول العراص وحضرا (٢)

قال ابن بري : قال ابن جنبي : (الأبلّة القطعة من التمر : فمعة ، فأخذت من قولهم : أبابيل ، للجماعة في تفرقة (٣) .

وقال ابن بري : وزن الأبلّة - فمعة - لا غير ، وهو الظاهر من وجهين : أحدهما أن الأبلّة القطعة من التمر مأخوذة من الأبابيل (٤) للجماعات .

والوجه الآخر : أن (فمعة) أكثر من (أفمعة) (٥) ، وهذا يقوي كون الهمزة أصلا مع الوجه الأول ، ولهذا قالوا : الأوتكى : أفملى ، ولم يجعلوه (فوعلى) لأن (أفملى) أكثر من (فوعلى) .

١ - قال المحقق : (المرب / ١٦) .

- أقول : (الأبلّة) بضم الهمزة والباء وتشديد اللام المفتوحة ، بلدة قرب البصرة . وفي اشتقاق اللفظ قولان : الأول أنه مرب من (هوبالتا) بالنبطية . قيل أن (هوبا) امرأة كانت تبيع فماتت فطلبها أهلها فقبل لهم (هوبالتا) أي (هوبا) ليست هنا أو قيل لهم (هوب ليكا) فعرفها الفرس إلى ما ذكر . جاء ذلك في المرب (١٦ و ١٧) وفي التقريب (٥٠) (فقبل لهم هوب لাকা بتشديد اللام أي ليست (هوب) فجاءت الفرس فنطلت وقالت : هوبت ، فمر بها المرب فقالت الأبلّة) وهو قول لا يمكن القطع به .

والقول الآخر أنه عربي . فالأبلّة الفدرة من التمر أي القطعة ، كما قال الجوهري . وهو من قولهم (أبابيل) للجماعة المتفرقة ، كما قال ابن جنبي ، وهو قول ليس بالبيد . وأقرب منه ما جاء في الاشتقاق لابن دريد (الأبلّة تمر يرض ويحلب عليه) وقد أورد عليه قول الهذلي :

وياكل ما رض من تمرها ويأبى الأبلّة لم ترض

وفي الصحاح والاساس : أبلت الأبل ووتأبلت إذا اجتزأت بالرطب عن الماء . والرطب ما نضج من البسر قبل أن يكون تمرا .

٢ - قال المحقق : البيت في معجم ما استمع (٩٨ / ١) ، وروايته (وبدوا لناحول الفراض وحضرا) ، والفراض جمع فريضة وهي مشرعة الماء . وابن أحمر هو عمرو بن أحمر ، شاعر جاهلي ، انظر (الشعر والشعراء) ط . بيروت ، ص / ٢٧٣ .

أقول الفريضة الفومة ، ومن النهر الثلثة يتعذر منها الماء ويستقى ، ومن البحر محط السفن . وأما العريضة فكل بقعة ليس فيها بناء والجمع عراص . وقد فات المحقق هنا أن عمرو بن أحمر هو شاعر مخضرم . وجاء في معجم الشعراء للمرزباني أنه (عمرو بن أحمر . بن من الباهلي يكنى أبا الخطاب ، أدرك الإسلام فأسلم ، وغزا منازل

الروم وأصببت إحدى عينيه هناك ونزل الشام ، وتوفي على عهد عثمان ، رضي الله عنه ، بعد أن بلغ سنًا عالية ٢١٤/٠٠) وقيل أنه امتد به العمر إلى أيام عبد الملك بن مروان كما يفهم ذلك من شعره في كتاب الأغاني . والذي روي من شعره في الإسلام فوق ما روي في الجاهلية . وجاء في رسالة الفجران للمعري أنه واحد من عوران قيس وهم تميم بن مقبل المجلاني ، وعمرو بن أحمر الباهلي ، والشماخ معقل بن ضرار ، وراعي الأبل : عبيد بن الحصين النسيري ، وحמיד بن ثور الهلالي . وقد خصه ابن جني والمعري بدراسة لكثرة الغريب في شعره .

قال الدكتور الضامن في نقده للمحقق وقد جعله ابن سلام في الطبقة الثالثة من فحول الإسلام ، وليس في كتاب الشعر والشعراء ما يشير إلى كونه جاهلياً خلافاً لما زعم المحقق .

٣ - قال المحقق : جاء في كتب اللغة أن (أبابيل) الجماعات ، لا مفرد لها ، وقيل أن مفردا إبيل أو إبول أو إبالة . وفي (مجمع ما استمع) قال يعقوب : الأبله هي الفدرة من القمر .

٤ - أقول : من جعل لـ (أبابيل) واحداً فقد قال : واحده (إبيل) بكسر الهمزة وتشديد الباء المكسورة ، وقد جاءت الشدة في كلام المحقق على الياء خطأ ، و (إبول) بكسر الهمزة وتشديد الباء المفتوحة ، و (إبالة) بتشديد الباء . وقال الأزهري ولو قيل واحده (إبالة) كان صواباً ، كما قالوا دينار ودنانير . ومن لم يجعل له واحداً فقد اعتده بمنزلة عبايد وشمايط وشمايل . كما في اللسان . وقد فصلنا القول في (الأبله) قبل .

٥ - أقول : فات المحقق أن يثبت (الفعل) على الوجه الصحيح ، إذ شدد فيها اللام خطأ وهي مخففة ، فلفظ (الفعل) بضمين بينهما سكن ، وبعدهما لام مخففة ، كما هو وزان (الأبله) قبل الإدغام ، أي (الأبله) بضم فسكون ثم ضم ففتح ، نقلت فيها حركة اللام الأولى إلى الباء وأدغمت اللام بعد سكونها بما يليها ، قال اللفظ بعد الإدغام إلى (ابلة) بضمين فلام مشددة مفتوحة .

وقد اعتكوا لأصالة الهمزة في (ابلة) وأنها على (فعللة) دون (الفعل) ، كما ذكر في النص ، بأمرين : الأول أن (الأبله) من (أبل) لأنها من (أبابيل) ، وأبابيل فعايل لا فاعيل ، والثاني أن (فعللة) أكثر من (فعللة) . وقد أورد ابن خالويه في كتابه (ليس في كلام العرب) ما جاء على (فعللة) كدرجة وحزقة للضيقة الخلق ، ورجل كئيب منقبض ، ورجل فضببة وغلبية وكدرارة وخضبة . . .

أما (أوتكى) فهو (أفعلى) لا (فوعلى) أي أن همزته مزيدة ، فهو من (وتك) ، لأن (أفعلى) أكثر من (فوعلى) ، هذا ما ذهب إليه ابن بري .

على أن أحداً لو ذهب في (أبثلة) إلى أنه (أفعله) لم يكن ما ارتأه مايباً ، ولو كان مرجوحاً . فقد جاء في المرب: (قال أبو علي : وزن الأبتلة فُعْلَةٌ تكون الهمزة أصلية . ولو قال إنه أفعله ، والهمزة زائدة مثل أبثلة وأسئمة ، لكان قولاً / ١٨) . وكذلك (أوتكى) وهو ضرب من التمر . قال ابن سيده (جملة كراع فوعلى ، قلت وزيادة الهمزة عندي أولى ، فاوتكى بوزن أفعلى) .

وجاء في الكتاب (ص / ٣٠ و ٣١) :

قال أبو منصور : والأربان والأربون : حرف أعجمي .

قال ابن بري : أربان وأربون : الهمزة فيهما أصل بدليل قولهم : عربان وعربون (١) .

قال أبو منصور : والإيوان أعجمي مرب . وقال قوم من أهل اللغة : هو : إوان بالتخفيف .

قال ابن بري : إيوان همزته أصلية ولو كانت زائدة لانقلبت الواو ياء ، كما انقلبت (أيام) (٢) ، فعملت بهذا أن (إيوان) مثل (ديوان) ، ووزنهما (فيعال) (٣) والأصل فيهما (إوان) و (ديوان) فنقلبت الواو الأولى فيهما ياء لكسرة ما قبلهما ، كراهية التضعيف .

١ - قال المحقق : في الأصل غربون وغربان بالغين المعجمة .

أقول جاء في المرب (٢٣٢) عن الفراء (العربان والعربون لفظة في الأربان والأربون) وكله بضم فسكون ، وأردف (وهو حرف أعجمي ، وصرفوا منه الفعل فقالوا : عربت الشيء وأعربت فيه) . قلت جاء في اللسان (أربنت وعربت) أيضاً .

وذكر المرب (٢٣٣) العربون أيضاً بفتحيتين : وقال : إنه اللغة المالبة . قال محقق المرب الأستاذ محمد أحمد شاكر : أنه انفرد بهذا الترجيح . قلت جاء (العربون والأربون) بفتحيتين في (السامي / ١٦٢) للميداني النيسابوري ، واقتصر عليه ، وذكر أن أصله الفارسي (ربون) . وأيد ذلك المعجم الذهبي فجاء فيه (ربون : عربون) . فثبت بهذا أن العرب قد زادوا الهمزة أو العين في التمريب ، وقد فعلوا ذلك في الفاظ ، كما قالوا (الديباج) في (ديبا) ، في قول من الأقوال .

أقول : (أيام) على (أفعال) همزته زائدة لأن الأصل • (أيام) قلبت فيه الواو ياء • وليس (أيوان) كذلك لأن همزته أصلية لا زائدة ، ولو كانت زائدة لقلب واوه ياء ، فأصبح (إيوان) بياء مشددة كأيام •

٣ - أقول : فات المحقق أن ما جاء في الأصل واثبته هنا وهو (فيعال) بالياء معرّف وصوابه (فعّال) بتشديد العين • اذ الممولّ ها هنا على ما قدرّوا أنه أصل الحرف • فالأصل الذي قضوا به في (أيوان وديوان) هو (أوّان ودوّان) فابدل من إحدى الواوين ياء وردّت في الجمع فقليل (أوّوين ودوّوين) • وهكذا تصوروا أن أصل (دينار) : (دنّار) فرد في الجمع إلى (دنانير) • ولو اعتدّوا (أيوان وديوان) هو الأصل لقالوا أن زنته (فيمال) ويُرْمَن هذا بأن يقال في الجمع (دياوين وأياوين) ولم يسمع ، وإنما سمع ديباج وديابيج بدلا من ديابيج •

وحقيقة الأمر أن ذهابهم إلى أن الأصل في ديوان (دوّان) بتشديد الواو قول قضوا به قضاء فلاموا فيه بين صورة الحرف في أصله المفرد ، وفي جمعه وتصغيره ، بل بين صورة الحرف في أصله وما اشتق منه ، اذ قالوا (دوّان) كما قالوا (دنّار) • ولا يعني قولهم هذا أن أصل هذه الحروف في الأعجمية هو ما ذكره وقضوا به فقد ذكر الميداني النيسابوري مثلاً في (السامي/ ١٧٩) أن (الدينار) فارسي أصله (دينار) ولم يقل (دنّار) • وسرى أن الأصل الأول رومي أي يوناني هو (ديناريوس) • وفي المعجم الذهبى (ديوان خانة : مكتب الوزارة قديماً) ولم يقل (دوّان) • وفيه (أيوان) للشرفة ، والمسكوف من المنزل يشرف على الدار ، ولم يقل (أوّان) وهذا ما جاء في قاموس الفارسية (للدكتور عبد النعيم محمد حسنين • وفي كتاب (ليس) لابن خالوية (ما كره التشديد فيه فقلب ياء : دينار وديباج وديوان وشيراز وقيراط ، والأصل دنّار ودنّاج ودوّان وشراز وقيراط ، ألا ترى أنك إذا جمعت رددت الحرف إلى أصله فقلت دنانير •)

والذي في كتب الصرف أن (فعّالاً) بالتشديد إذا كان اسماً ، ولم يكن مصدراً ، أبدل من أول مثليه ياء فرقاً بين الاسم والمصدر • قال الرضي في شرح الشافية (٢١١/٣) : (وهذا الابدال قياسي) • ثم هاد إلى القول (ويجوز أن يكون أحادها على - فيمال - في الأصل ، من غير أن يكون الياء بدلا من حرف التضعيف) إذ جاء في جمع ديماس دياميس ، وفي جمع ديباج ديابيج ••

وقد ذهب المرزوقي في شرح الفصيح أن (الديوان) عربي ، من دونت الكلمة إذا ضبطتها وقيدتها • ولا يخفى أنه لا يشترط فيما عُرِب أن يجمد فلا يشتق منه • وليس الاشتقاق من حرف دليلاً على عربيته ، ولو أن اتساع التصرف في الأصل يمكن أن يكون معياراً يقتاس به في الحكم على عربيّة اللفظ ونفي المجمة عنه ، إلى قرائن أخرى سيشار إليها في موضعها من الحواشي •

وجاء في الكتاب (ص/ ٣١) :

قال أبو منصور : قال الشاعر ، وهو القلاخ بن حزن (١) [من الرجز] :
وتتر الأساور القياسا صغديّة تنتزع الأنفاسا (٢)

قال ابن بري [هو] صوان الراجز (٣) . و (صفدية) منسوبة الى موضع . وقيل (الصفند) (٤) أمة من العجم ، وعلى التفسيرين فسّر قول المديّل (٥) [من الطويل] :

قوم تسامي من نزار عليهم مضاعفة من نسج داود والصفند (٦)
والصحيح انه اسم لأمة من العجم .

١ - قال المحقق : في الأصل (الفلاح) بالحاء المهملة ، والقلاخ بن جناب بن حزن ، شاعر جاهلي . انظر (الشعر والشعراء / ٥٩٦) و (سبط اللؤلؤ / ٦٤٧) .

أقول هو القلاخ بن حزن ، بضم القاف وتخفيف اللام ، وجناب جدّه ، فهو القلاخ بن حزن بن جناب بن منقر ، كما جاء في الغزاة (١/ ١٢٤) والتصحيح للمسكري خلافاً لما ذكره ابن قتيبة . والقلاخ كما جاء في الاشتقاق (٢٥٠) من القلخ ، وهو أن يردد الفعل صوته في جوفه .

٢ - أقول : الاسوار بالكسر ، والضم لغة فيه ، أعجمي معرب . وهو الرامي أو الفارس . ويجمع على أساور وأساور ، هذا ما جاء في المعرب (٢٠) . وأتى الجواليقي بالبيت شاهداً على جمع (الاسوار) على (الأساور) . وفي التقريب أنه معرب من (أسوار) بالفتح ، وهو فارسي ، وأصله (أسب-وار) أي صاحب الفرس ، لأن (أسب) بمعنى الفرس و (وار) أداة تدل على النسبة وتفيد الملك . وفي المعجم الذهبى (أسب) الفرس و (أسوار) الفارس . ويستشهد الأئمة ببيت القلاخ هذا لصحة جمع القوس على القياس ، كما في الصحاح واللسان . وجمع القوس أقواس وقياس وقسي ، كما في الأساس .

٣ - قال المحقق : لم أمتد الى (صوان الراجز) هذا فيما بين يدي من كتب الأدب واللفظ .

أقول : حاول المحقق أن يبحث عن (راجز) اسمه (صوان) فلم يهتد . وفاته إن يتبين ما أراد ابن بري أن يعبر عنه بتعقيبه على قول أبي منصور . وقد زاد المحقق لفظ (هو) بلا طائل . وكل ما في الأمر أن أبا منصور قال (قال الشاعر) فصحه ابن بري بقوله (صوابه الراجز) أي صوابه (قال الراجز) . وقد جاء في الأصل لفظ (صوان) مصحفاً وصحته (صوابه) ولم يفلن المحقق لهذا التصحيح .

٤ - قال المحقق : في الأصل (الصفنداء) .

أقول الصفند بضم السين وسكون الفين ، ناحية قصبته سمرقند ، وقد جاء اللفظ بالصاد أيضاً . وقيل الصفند صفندان : صفند سمرقند وصفند بخارى ، كما جاء في معجم البلدان ، وهو اسم للجيل والأمة أيضاً (معجم البلدان ٢٢٢/٣ و ٤٢٠) .

وفاؤها حرفاً واحداً ، كما هو الحال في (كوكب) وهي (فوعل) أو (ددن) ، وهذا نادر ، كما قال ابن بري . وقد جاء (أرجان) في بيت المتنبي براء مخففة للضرورة .

٣ - قال المحقق : كذا وردت في الأصل من غير اعجام . وقد وجدت في معجم البلدان (أرجان) : (وقال أبو علي : أرجان وزن فعّلان ولا تجعله أفعلان ، لأنك إن جعلت الهمزة زائدة جعلت الفاء والعين من موضع واحد . وهذا لا ينبغي أن يُحمل على شيء لقلته . ألا ترى أنه لا يجيء منه إلا حروف قليلة ، فإن قلت أن فعّلان بنام نادر لم يجيء في شيء من كلامهم وأفعلان قد جاء نحو : أنبخان وأرونان قيل هذا البناء وإن لم يجيء في الأبنية العربية فقد جاء في المعجمي) . أقول : واسترجح أن تكون الكلمة التي وردت مهملة : كوكب .

- القول : إذا استشفنا الأصل والمعنى الذي يقتضيه سياق الكلام تبين أن الكلمة غير المعجمة أو غير المقروءة هي (كوكب) كما رجح المحقق ، ولكن فاته أن يمثل لذلك أو يوطئ له ليكمل اللفظ في موضعه من اتصال الكلام ، كما فعلنا في التعقيب السابق . وفي حاشية من حواشي المرقب (٩٠١٢) : (ك - كوكب وددن) . والكوكب معروف والددن معناه اللهب واللعب . وفي المزهـر (٤٥/٢ ط / ١٣٢٥) : (لا يجوز أن يكون فاء الفعل وعينه حرفاً واحداً في شيء من كلام العرب إلا أن يفصل بينهما فاصل مثل كوكب وقيقب . أما - ببه - فلقب كأنها حكاية . وزعم الغليل أن - ددا - حكاية لصوت اللعب واللبه ، ذكر ذلك ابن درستويه في شرح الفصيح . وقال المرزوقي . لم يجيء من ذلك بلا فاصل إلا قولهم : دد ، وددن) . والقيقب والقيقبان خشب تتخذ منه السروج ، كما جاء في الصحاح .

أما (أنبخان) بالجيم أو الخاء ، كما في الصحاح ، و (أرونان) فهما على (أفعلان) ، وليس مما عينه وفاؤه واحداً . وقد جاء في كتاب (ليس) لابن خالويه : ليس مما جاء على أفعلان إلا حرفين : عجين أنبخان : مسترخ ، ويوم أرونان : شديد في الحرب والحر والبلاد (١٢٨) .

٤ - قال المحقق : البيت في معجم البلدان (١٦٤/١) وشرح الديوان للواحيدي (٧٣٤)

وتماه :

أرجان أيتها الجياد فانه عزمي الذي يذر الوشيع مكسرا

- القول : يخاطب الشاعر خيله فيقول أقصدي (أرجان) بلد المدوح ، فان عزمي على قصدها يدع ، ما قد يمترضني مسن الرماح ، مكسراً . والوشيع في الأصل شجر يصنع منه الرماح .

هـ - قال المحقق : البيت في معجم البلدان ، قال ياقوت : وحكى أبو عثمان ٠٠٠ أنشدني محمد بن السري :

• • • • • أراد الله أن يُغزى بجيرا

- أقول الصواب : قال ياقوت : (قال أبو علي : حكى أبو عثمان ٠٠٠ أنشدني محمد بن السري) ، وابن السري هذا هو أبو بكر بن السراج (ت ٣١٦ هـ) صاحب كتاب الأصول وكتاب الخط . وقد أخذ النحو واللغة عن أبي العباس المبرد ، وإليه انتهت رسالة النحو بعد موت الزجاج (نزهة الألباء / ٣١٢) ، ومن تلاميذه . الرماني وأبو علي الفارسي .

وقد فات المحقق الصواب حقا في ضبط شكل البيت إذ أثبت في النص (يُغزى) مبنيا للمجهول ، فكيف استقام عنده أن يقال (أراد الله أن يُغزى بجيرا) بنصب ضمير . إذ لو صح بناء الفعل للمجهول لكان القول (أراد الله أن يُغزى بجيرا) بالرفع وصحة النص (أن يُغزى بجيرا) بالبناء للمعلوم ، كما هو في اللسان ومعجم البلدان . ورواية المغرب (أن يجزى) من الجزاء . وأورد المحقق الرواية الأخرى بالبناء للمجهول أيضا فقال (أراد الله أن يُغزى بجيرا .٠٠) فأكد الخطأ ورواية معجم البلدان (١٤٣ / ١) : (أن يُغزى بجيرا .٠٠) بالبناء للمعلوم .

وجاء في الكتاب (ص / ٣٢ - ٣٣) :

• قال أبو منصور : و (الازيم) ايزيم السرج ونحوه ، فارسي معرب (١) .

• قال ابن بري : قاله المجاج : [من الرجز] .

• يدق ايزيم الحزام جشمة (٢)

• ويقال (ايزين) بالنون ، قال أبو دواد (٣) : [من البسيط] .

• من كل جرداء قد طارت حقيقتها وكل أجرد مسترخي الأبازين (٤)

• ويكون (الازيم) في المنطقة والدرع ، ويسمى (الزرفين) قال مزاحم (٥) : [من الطويل] :

• يُباري سديساها إذا ما تلمجت شبا مثل ايزيم السلاح الموصل (٦)

• ويقال للقفل (ايزيم) لأن (الازيم) هو افعيل من يزم إذا عضم .

١ - قال المحقق : (المغرب / ٢٤) .

- أقول : ذكر صاحب المغرب : الازيم على أنه معرب من الفارسية ، لكن لم يذكر أصله الفارسي . وذهب أدبي شير في الألفاظ الفارسية إلى أن الازيم فارسي ، وأن صيغته تدل على عجمته ، وأصله أبزن ، ومعناه الانام (على شكل تابوت) . ثم ذكر أن (الأبزن) ، وهو في الفارسية الحوض الذي يُغتسل فيه قد عُرب فقيل (أبزن) . وأيد

ذلك صاحب التقريب (٤٧) . و فرّق صاحب الشفاء بين (أبزن) وهو الحوض الصنبر وأصله الفارسي (أب زن) كما في النهاية ، وحكى ما جاء في البخاري (قال أنس ان لي أبزنا استحم فيه وأنا صائم) ، وبين (ابزيم) وهو الحلقة ذات اللسان تكون في السرج ، وهو من بزم بمعنى عض ، فليس معرباً ، ويقال له (الزرفن) بضم الزاي وكسرها . وجاء (ابزين) بهذا المعنى . قلت الأعدل أن يكون (الابزيم) عربياً . فقد جاء في الصحاح (بزم عليه يبزم بالكسر والضم ، أي عض بمقدم أسنانه والابزيم الذي في رأس المنطقة والجمع الأبازيم) . وأيد ذلك اللسان وجاء في (السامي / ٢٣٦) للميداني النيسابوري (الابزيم) ، على أنه عربي ، وذكر أن فارسيته (روانه بريند) أي لسان القلادة ، ويؤيد ذلك ما جاء في المعجم الذهبي . أما قول (أدبي شير) أن صيفته تدل على عجمته فليس بشيء . ف (الفيل) في العربية كثير ، كما في الكتاب لسيبويه (٣١٦ / ٢) .

٢ - قال المحقق : كذا في الديوان (نشر عزة حسن / ٤٣٦) ، أما في الأصل فهو (جسمه) .
- أقول : الرجز في الديوان (نشر السلطي / ١٤٥) :

يدق ابزيم الحزام جشمه عض الصقال فهو أز زيمه

وفي اللسان (عض السفار) وفي الممانى (يقطع ابزيم) .
والجشم بضم الأول وفتح : الكلفة أو الثقل . وقد أراد به الراجز جوفه المنتفخ لثقله ، كما ذكر الزمخشري في الأساس . والعض : الشد . يقال : هو أعوج ما يصلّيه عض الثفاف ، أي ما يقومه . وصقال الفرس تضيّره . وأزى اجتمع بعضه الى بعض فهو أز . والزيم : اللحم المتفرق ، يريد : يشد عليه السرج حتى يدق الابزيم وسطه كمض الصقال ، فيجتمع لحمه بعضه الى بعض .

٣ - قال المحقق : أبو دواد الايادي وهو جارية بن الحجاج . وقال الأصمعي : هو حنظلة بن الشرقي شاعر جاهلي (انظر الشعر والشعراء / ١٦١) والأغاني - ٩١ / ١٥) .
- أقول : ليس في كلام المحقق ما يوضح من هو أبو دواد الايادي ، اجارية بن الحجاج هو أم حنظلة بن الشرقي . وقد جلا ذلك ابن قتيبة في (الشعر والشعراء / ١٨٩) فقال انه جارية بن الحجاج ، وأردف (ونسب الى الأصمعي قوله انه حنظلة بن الشرقي ، والمعروف أن حنظلة بن الشرقي هو أبو الطمحان القيني ، وهو غير أبي دواد الايادي) .
وفرق صاحب الاشتقاق بين أبي الطمحان القيني وهو حنظلة بن الشرقي (٥٤٢) وبين أبي دواد وقد نسب الى امّاد (١٦٨) . وأبو دواد كما ذكر صاحب سبط اللآلئ أحد مصّاف الخيل المحسنين . وفي كتاب (أسماء خيسل العرب وأنسابها وذكر فرسانها) لأبي محمد الأعرابي الملقب بالأسود الفندجاني ذكر لأبي دواد الايادي في وصف الخيل .

٤ - قال المحقق : كذا في اللسان (بزن) وأما في الأصل : صارت عقيقتها .
- أقول : جاء في اللسان (بزن) بيتاً أبي دؤاد في صفة الخيل :

ان لم تلطنني بهم حقاً آتيتكم حوّا وكمنّا تعادى كالسراحين
من كل جرداء قد طارت عقيقتها وكل أجرد مسترخي الأبازين

لم تلطني : لم تلحقني . الحو جمع الأحوى وهو الأسود ، والكمت جمع الكميت ، وهو في الأصل جمع الأكمث ، وهو ما بين الأسود والأحمر . وتمادى تبارى في العدو . والسراحين : الذئاب . والمقيقة هنا الشعر . والفرس الأجرد الذي رقت شعرته وقصرت وهو مدح .

٥ - قال المحقق : هو مزاحم العقيلي والبيت في اللسان والرواية :

شبا مثل ابزيم السلاح الموشل

- أقول : هو مزاحم بن عمرو العقيلي ، شاعر مشهور أدرك الجاهلية والإسلام . ذكره الجهمي في الطبقة العاشرة من الشعراء الإسلاميين (الطبقات / ٥٨٣ ، شرح شواهد المغني - ٤٢٦ / ١) . أما رواية البيت فسيأتي الكلام عليها .

٦ - أقول : في الأصل (يباري) وفي اللسان والتاج (تباري) . والسديس : السن التي بعد الرباعية ، وأسديس إذا ألقى سديسه ، والتلمج : التلمظ . والشبا الحد . والبيت في اللسان والتاج (مثل ابزيم السلاح الموشل) بالشين .

وجاء في الكتاب (ص / ٣٤ و ٣٣) :

قال أبو منصور (الأشنان) (١) فارسي مغرب . وقال أبو عبيدة فيه لغتان : الأشنان والأشنان بالضم والكسر .

قال ابن بري : أشنان فعلان (٢) ملحوب (قرطاس) وان شئت فقلان مثل (لبنان) (٣)

قال أبو منصور : (أنطاكية) (٤) اسم مدينة معروفة ، مشددة الياء وهي أعجمية معربة .

قال ابن بري : كان أبو العباس بن عبيد الله الصفري النحوي يلحن المتنبي في قوله :

[من الكامل] :

حجبتها عن اهل انطاكية (٥)

وقال : إنما هي (أنطاكية) بالتخفيف ، ولا تشدد الا في النسب كقول زهير : [من

الطويل]

علتون بانطاكية فوق عقمة (٦)

قال : وكل شيء جاء من الشام فهو أنطاكي (٧)

١ - قال المحقق (المغرب / ٢٤)

- أقول : جاء الأشنان بضم الأول وكسره ، كما حكى المغرب عن أبي عبيدة ، وهو نبات

الحراض بالمرية . أما أصله الفارسي على ما جاء في المعجم الذهبى فهو (أشنان) بضم الأول أيضاً ومعناه (نبات الفاسول) فيكون قد نقل ولم يغير فيه شيء . وكذلك هو في

الألفاظ الفارسية المربة لأدي شير . والهمزة فيه أصلية . وقد يخفف في الفارسية بحذف الهمزة فيقال (شنان) بضم أوله . فقد جاء في المعجم الذهبي (شنان بالضم مخفف أشنان ، وهو نبات كان يستخدم قديماً لفنسل الألبسة عوضاً عن الصابون) . وجاء في المظان أنه لا يزال يستعمل في غسل الأيدي والثياب في بعض أنحاء الجزيرة العربية .

٢ - فات المحقق هنا أن يصحح ما جاء في الأصل . فالصحيح (أشنان بالضم : فعلال) باللام لا (فعلان) . ودليل ذلك قول صاحب المعرب (وحكم النون أن تكون اللام كررتها للالعاق بقرطاس بالضم) . و (قرطاس) التي ألحقت بها (أشنان) : (فعلال) على أن الذي جاء في الأصل هو (ملحق بقرطاط) وقد ظنه المحقق محرفاً ، وهو صحيح لأن لفظ (قرطاط) بضم الأول (فعلال) . قال سيبويه في الكتاب (ويكون على فعلال بالضم اسماً نحو قرطاط وفسطاط ، وهو قليل في الكلام - ٢ / ٣٢١) . فصحة العبارة إذا (أشنان بالضم فعلال ملحق بقرطاط) . وقرطاط أولى بالتمثيل إذ ليس فيها الالضم ، والمشهور في (قرطاس) التي مثل بها المعرب كسر أوله ، وقد جاء بالضم بل جاء بالفتح أيضاً . ولعله جاء في أصل المعرب (قرطاط) فحرف إلى (قرطاس) .

٣ - أقول : فات المحقق هنا أيضاً أن حكاية قول ابن بري (وان شئت فعلال بالضم مثل لبنان) غير صحيحة . ذلك لأن النون في (فعلان) مزيدة ، وفي لفظ (لبنان) أصلية ، فأصل (لبنان) في السامية (لبنون) كما في العبرية والآرامية ، و (لبنانو) كما في الآشورية . فلبنان إذا (فعلال) لا (فعلان) . وصحة العبارة (وان شئت فعلان بالضم فكشبان) وكذلك جاء في حواشي المعرب المخطوط (٩٠١٢) .

ولعل ابن بري قد مثل بـ (كشبان) وهو جمع لأن زنة (فعلان) بالضم كثيرة في الجمع . قال سيبويه في الكتاب (ويكون على فعلان فيهما ٠٠٠ وهو كثير في أن يكسر عليه الواحد للجمع - / ٢٢٣) ولو مثل بالاسم المفرد لقال (عشان أو دكان أو ذبيان) كما جاء في الكتاب .

٤ - قال المحقق : (المعرب / ٢٥) .

- أقول : المشهور في (انطاكية) تخفيف الياء ، كما في اللسان ومعجم البلدان ، خلافاً للجواليقي والخفاجي في الشفاء . فإذا جاءت في الشعر مشددة الياء فقد قصد بها النسب إلى المدينة لا المدينة ، كما أوضحه ابن بري ومثل له بيت زهير (علون بانطاكية) أي (بشاب من نسيج انطاكية) ، والبيت لا مرئ القيس ، كما أشار إليه محقق المعرب (٢٥) . وقد أشار الجواليقي نفسه إلى ذلك حين قال : (وكانوا إذا أعجبهم عمل شيء نسبوه إليها ، قال زهير .) وذهب جماعة إلى تشديد الياء فيها كما فعل ابن الجوزي في تقويم اللسان إذ قال (وقد يخففون الياء ٠٠ والصواب التشديد مثل : مرقية وانطاكية) . وقال ابن الحنبلي الحلبي بجواز الوجهين . هذا وجاءت الهمزة فيه بالفتح والكسر .

٥ - قال المحقق : هذا صدر بيت وعجزه (وجلوتها لك فاجتليت عروساً) .

٦ - أقول : جاء هذا في كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) للقاضي الجرجاني . وقد اعتده من سخيـف شعر أبي الطيب (ص/٧٩)

٦ - قال المحقق : وتـمام البيت كما في المـرئـب (وراـد الحواشي لونها لون عنـدم . هكذا ورد البيت في معجم البلدان (انطاكية) منسوبا الى زهير ، ثم ذكر بعده ياقوت بيت امرئ القيس :

علون بانطاكية فوق عقمة كجرمة نخل أو كجنة يثرب
والبيت في ديوان امرئ القيس . وأما بيت زهير فروايتـه في الديوان (شرح الأـهـم):
علون بانماط عناق وكلـة وراـد حواشـيها مشاكـهة الدم ..

- أقول : الذي قاله المحقق هنا قد جاء على سبيل النسخ لا على سبيل الابتداء لأنه منقول بالحرف من حواشي المـرئـب (ص/٢٥) . وأضاف الأستاذ محمد أحمد شاكر (وقول امرئ القيس : علون بانطاكية أي رفـعن وغطـين بـثـياب من نسيـج انطاكية فهـي للنسبة كما قال ياقوت ، وليس فيه شاهد لما زعم الجواليقي من تشديد الياء في اسم البلدة) . أقول لم يأت الجواليقي بالبيت شاهدا لما ذكر من تشديد الياء في انطاكية اسم البلدة ، بدليل توله (وكان إذا أعجبهم عمل شيء نسبوه اليها) فقد أشار بهذا أن كلمة (انطاكية) في البيت ، منسوبة الى البلدة . والعقمة ضرب من الوشي، والجرمة: القوم الذين يجترمون النخل أي يصرمونـه ، كما جاء في الصحاح ، وهي هنا ما صُرم من النخل ، والورد جمع الورد ، والمندم صبغ أحمر ، والكلة الستر الرقيق . يقول غطين الخدور بثياب أشبهت في حمرتها وصفرتها حمرة بسر النخل وصفرتها .

٧ - أقول أسقط المحقق من النص (عند العرب) ولم يشر الى ذلك . فالذي جاء في الأصل (قال : وكل شيء جاء من الشام فهو عند العرب أنطاكي) . ويؤيد هذا ما جاء في حواشي المخطوط (٩٠١٢) أيضا :

وجاء في الكتاب (ص / ٣٥) :

قال أبو منصور : و (الاطربون) كلمة رومية (١) ، ومعناها (المتقدم في الحرب) (٢) وقد تكلمت بها العرب .

قال ابن بري : والاطربون قائد من قواد الروم ، وأنشد أبو منصور :

فان يكن اطربون الروم قطعها (٢)

قال ابن بري : موضع (قطعها) أو عنها (٣)

قال أبو منصور : و (آزر) اسم أبي ابراهيم ، قال أبو اسحاق : ليس بين الناس خلاف في أنه اسم أبي ابراهيم (تاريخ) والذي في القرآن ، يدل على أن اسمه (آزر) (٤)

قال ابن بري : قال ابن هشام : ابراهيم بن تارخ ، وهو أزر بن ناحور بن ساروح (٥) .

١ - أقول : في شفاء الغليل أن (أطرابون) معرب (أتربوس) . وعندني أن أقرب لفظ لأصل (أطرابون) المعرب هو (تريبون : Tribun) الفرنسي وأصله اللاتيني (تريبونوس : Tribunus) ومعناه في الأصل القاضي المدافع عن حقوق الشعب عند الرومان ، وقد يسمى نائباً لأنه كان ينتخب انتخاباً . وأظنه الأصل المطلوب . هذا وجاء في الكامل لابن الأثير وتاريخ الطبري وفي التاج : (أطرابون) ، وقال ابن سيده : هو الرئيس من الروم .

٢ - قال المحقق : جاء في (المعرب / ٢٦) قال عبدالله بن سبرة الحرشي : [من البسيط]

فان يكن أطرابون الروم قطعها فقد تركت بها أوصاله قطعاً

وان يكن أطرابون الروم قطعها فان فيها بحمد الله منتفعاً

يعني أصابعه . والحرشي نسبة إلى (حرش) موضع باليمن . وعبدالله أحد فتاك العرب والاسلام ، قاتل بطريقاً من الروم فاختلفا بضربتين فقتل الرومي ، وقطعت أصابع عبدالله فرثاها بأبيات ، منها هذان البيتان . انظر الأمالي ٤٧/١ - ٤٨ .

أقول هذا ما جاء بالحرف في المعرب . فنسخه المحقق ولم يشر إلى مصدره . أما قوله (والحرشي نسبة إلى حرش) فإنه من كلام محقق المعرب . وقد جاء البيتان في أمالي القاضي (٤٨/١) كما أثبتا ، وذهب ابن بري إلى أن الصواب احلال (أوهنها) فيهما محل (قطعها) كما سنراه .

وقد نبه الدكتور حاتم الضامن في نقده للمحقق أن الصحيح في (الحرشي) أنه نسبة إلى (حريش) بالفتح جد الشاعر ، وأن محقق المعرب نفسه قال بهذا في طبعته الثانية مصححاً ما جاء به في طبعته الأولى ، وقد ذكر نسبه . والقول ما قاله الضامن وقد جاء في رسالة المبرد (نسب عدنان وقحطان) : (ثم بنو كعب بن ربيعة بن عامر بن بطونهم : عقيل والحريش وجعدة وصمصعة / ٤) . والحريش لفظاً كثيف والنسب إليه حرشي كثقي .

٣ - قال المحقق : كذا في الأصل ولم أتبين المراد .

أقول : المراد بقول ابن بري هذا أن الصواب احلال (أوهنها) في البيتين محل (قطعها) .

وقد جاء خبر الحرشي هذا في شرح الحماسة للإمام الخطيب التبريزي (٥٧/٢ - ٥٩) ، قال : (فضربه عبدالله وضربه الرومي فقطع أصبعين له) . وإذا قطعت أصبعاً عبدالله فقد وهنت يده ، فقول ابن بري (أوهنها) على هذا هو الصحيح ، لأن الضمير

في (بها) من قوله (فقد تركت بها أوصاله قطعاً) انما يعود الى اليد التي دهنت بقطع اصبعها ، أي (فقد تركت بيدي أوصاله قطعاً) . وكذا الضمير في (قطعها) قبل ذلك ، ولا يمكن أن يعود الى الاصبعين . وقل مثل ذلك في البيت الثاني .

أما قول المـعـرّب (يعني أصابعه) فقد قال محققه انه زيادة من بعض النسخ . وقد خلا المـعـرّب المطبوع عام (١٨٦٧) منها . وجاء في حواشي المخطوط (٩٠١٢) : (الذي في شعره أو منها) .

٤ - قال المحقق : (المـعـرّب - ٢٨ / ٢٩) .

أقول قد مر بنا الكلام على (آزر) . وهو أبو ابراهيم عليه السلام ، كما هو ظاهر الآية : (واذ قال ابراهيم لأبيه آزر اتتخذ أصناماً آلهة - الأنعام / ٧٤) . وقد أخذ الأئمة بهذا . وقال الطبري قد يكون لأبي ابراهيم اسمان : آزر وتارخ) . ويبدو أن ابن بري ، قد أخذ بهذا حين قال (قال ابن هشام : ابراهيم بن تارخ ، وهو أي تارخ ، آزر بن ناحور بن ساروح) . وفي ذلك كلام سنبسطة في موضعه .

٥ - قال المحقق : في كتب التاريخ ومنها (السيرة النبوية) أن شالخ هو جد ابراهيم ، ولم أجد (ناحور) .

أقول : تناول قول المحقق هذا بالنقد الدكتور حاتم صالح الضامن في مقاله ، في مجلة المجمع العلمي العراقي (الجزء ٢ / المجلد ٣٧) ، قال (لم يرجع الأستاذ الى كتب التاريخ والسيرة النبوية ، فانها جميعاً ذكرت - ناحور - وقول ابن هشام في كتابه السيرة النبوية - ١ / ٢ . وينظر : سيرة ابن اسحاق / ١ ، تاريخ الطبري - ١ / ٢٣٣ ، مروج الذهب - ١ / ٥٥ ، جمهرة أنساب العرب لابن حزم / ٤٦٢ . أما شالخ فهو جد ابراهيم الخامس في رواية والسادس في رواية) .

وأضيف الى هذا أنه جاء في سفر التكوين الحادي عشر أن ابراهيم عليه السلام هو ابن تارح ، بالحاء ، وتارح هو ابن ناحور ، وناحور هو ابن سروج لا ساروح كما ذكره ابن بري . أما (شالخ) بالحاء فهو جد من أجداد ابراهيم عليه السلام (تاريخ سورية ليويسف الدبس / ٥٤) .

★ ★ ★

شاعر من العصر الأموي

اسماعيل بن يسار مولى بني تميم بن مرة من قریش (حوالي ٤٦-١٣٢ هـ)

محمود المقداد

القسم الأول حياته

- ١ -

اسمه ونسبه

يختلف الرواة في اسم الشاعر فهو اسماعيل ، وأما أبوه فهو يسار ، وتوقف المصادر عند الأب لا تتجاوزه لأنه كان - كما هو ظاهر - رأس الأسرة التي صارت تعرف فيما بعد بـ « آل يسار » بعد أن تكاثرت أفرادها ، ويسار هذا كان من سبي فارس (١) ، أي من الأولاد الذين أخذهم العرب على أثر معارك القتال وتوزعوا بينهم على أنهم أرقاء ، وكان نصيب يسار الوقوع في قسم تميم بن مرة من قریش أو أنه وقع في قسم غيرهم وابتاعوه منهم ، فصار من موالي الرق فيهم ، فتربى ونشأ وقد سموه «يسارا» تفاؤلا به، ولعل مرتجع الأب كان المدينة حيث ينزل مواليه ، ولاندري متى كان عتقهم له حتى أصبح مولى عتق لهم ، وهكذا ثبت ولاء تميم بن مرة على اسماعيل وآله .

ويبدو أن ابن قتيبة وهم في نسبة ولاء موسى شهوات وهو أخو اسماعيل إلى بني سهم من قریش (٢) ، لأن الولاء لا يتوزع إذ عُدَّ لُحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث ، إلا إذا كان يسار أنجب أولاده وهو على الرق فبيع موسى إلى بني سهم فكان ولاؤه فيهم ، وهذا أمر نستبعد تماما ، لأننا نتوقع أن يكون يسار قد اعتق وأن أولاده نشؤوا على الحرية في ظل ولاء بني تميم .

وروى ابن قتيبة بسنده أنه « ليس بالمدينة شاعر من الموالي الا وأصله من أذربيجان ، ثم عد : اسماعيل بن يسار ، وأخاه موسى شهوات ، وأبا العباس - يعني الأعمى - » (٣) ، وهذا تعميم في الحكم غير مقبول لأن الشعراء الموالي لم يكونوا من موطن واحد أو من عنصر عجمي واحد ، بل كانوا من عناصر شتى الأمم التي فتحت المسلمون بلادها ، وقد نجد في المدينة شعراء من غير أذربيجان ، ثم ان أبا العباس الأعمى لم يكن من أهل المدينة بل كان مكيًا لا يكاد يفارق مكة . وعلى أي حال فان هذا الخبر يعطينا احتمالاً آخر لموطن الشاعر الأصلي الذي سبى أبوه منه حين كان طفلاً .

- ٢ -

كنيته ولقبه

كان اسماعيل يكنى أبا فائد (٤) ، ويلقب بـ « النسائي » ، وقد اختلف الرواة في تفسير منشأ هذا اللقب وان كانت النتيجة في آخر المطاف واحدة . وقد نقل أبو الفرج بسنده تفسيرين لذلك : أولهما أن أباه كان « يصنع طعام العرس ويبيعه » (٥) ، « فمن طرقه وجده عنده ممدًا » (٦) ، يعني في كل وقت ، فلقب يسار بالنسائي على الوصف ، أو يسار النساء على الاضافة ، ولعل سبب هذا اللقب ، بناء على ما تقدم ، هو أن اعداد ذلك الطعام لمناسبات الأعراس انما كان من اختصاص النساء ، أو أن النساء كن أكثر من يتعامل مع يسار عند شرائه لخبرتهن فيه ، فانتقل هذا اللقب من يسار الى أولاده من بعده ، ولا سيما ابنه اسماعيل الذي غلب إطلاقه عليه . وثانيهما أن اسماعيل بن يسار نفسه هو الذي لقب بذلك لأنه كان « يبيع النجد والفرش التي تتخذ للمرائس » (٧) ، وأيا ما كان الأمر فان اسماعيل كان يلقب بـ « النسائي » نسبة الى النساء ، وأما ما جاء عند المرزباني من قوله : « بنو يسار (النسائب) ثلاثة : ٠٠٠ » (٨) ، فمن المؤكد أنه ناجم عن تصحيف في (يسار النساء) ، لأننا لا نعلم أن ليسار علمًا بالأنساب من قريب أو بعيد حتى يوصف بـ (النسائب) ، يعني العالم بالنسب ، وهو دون النسابة في المرتبة ، ومن المستبعد أن تكون ليسار صلة بهذا الميدان ، يؤكد لنا ذلك أن الأخبار التي وصلت إلينا عنه وعن أولاده قد أغفلت ذكر هذا الجانب تمامًا ، وكما استبعدنا هذه الصفة عن يسار نستبعد عنه كذلك قول المرزباني في الخبر نفسه : « محمد بن اسماعيل بن يسار شاعر ، وأبوه اسماعيل شاعر ، وجده يسار شاعر » (٩) ، لأن الأخبار أيضًا لا تؤيد هذا الرأي ، مع عدم وصول شيء من الشمر قليل أو كثير منسوب الى يسار هذا .

- ٣ -

مولده ونشأته الأولى

ذكر أبو الفرج أن اسماعيل « عاش عمرًا طويلا الى أن أدرك آخر سلطان بني أمية ولم يدرك الدولة العباسية » (١٠) ، ونقل في خبر آخر أن « اسماعيل بن يسار وفد الى الوليد بن يزيد وقد أسن وضف » (١١) ، فاذا كانت هذه الوفادة سنة ١٢٦ هـ وكان في الثمانين من

عمره مثلاً فلا بد من أن يكون مولده في حدود سنة ٤٦ للهجرة تزيد أو تنقص عدداً قليلاً من السنين ، وهذا يعني أنه كان تقريباً من مواليد أربعينات القرن الأول للهجرة . ونجد هذه النتيجة نسبية يمكننا أن نستأنس بهادون القطع بها نهائياً ، وقد دفعنا إلى ذلك أن أخبار الشاعر تغفل ذكر أي شيء عن مولده .

أما عن نشأته ، فلا بد من أن تكون في المدينة موطن مواليه ، أي أنه ترعرع وشب في قاعدة الاسلام ودولته في عهد الخلفاء الراشدين الثلاثة الأوائل وفي مشى رسول الله ﷺ ، بين المهاجرين والأنصار مختلطاً بأبناء الصحابة وأحفادهم معاصراً لبعض الحوادث التاريخية الهامة ولا سيما ما كان بين ابن الزبير والأمويين من صراع دام حوالي عشر سنين كان فيها اسماعيل في عنفوان شبابه ، وهذا يفسر لنا انقطاعه إلى آل الزبير (١٢) ، وذلك لأن موهبة الشعرية تفتحت وازدهرت في ظل حكم ابن الزبير فلم يكن له بد إلا أن يتصل به وبآله يتمدحهم وينال جوائزهم ، ولكن أشعاره في الزبيريين قد أسقطت كلها فلم يصل إلينا منها - للأسف الشديد - بيت واحد يشي بحقيقة مدحه للزبيريين أو طريقته في هذا المسدح ، ولكن وصلت بعض مرثيته في محمد بن عروة بن الزبير وأخيه يحيى بن عروة وكان صديقاً لأبيهما عروة الذي وفد على عبد الملك بن مروان سنة ٨٥ هـ وكان معه ، ثم وفد بعد ذلك على الوليد بن عبد الملك معه أيضاً ، وله رثاء أيضاً في أبي بكر بن حمزة بن عبدالله بن الزبير.

ولا شك في أن بيئة كبيشة الحجاز وموطناً كالمدينة ، كان لهما كبير الأثر في نفس اسماعيل من جهة ، وفي لغته وشاعريته من جهة ثانية ، ذلك لأنه نشأ في وسط يعتد بالاسلام والعربية وبالمعارف الدينية والأدبية وبعض المعارف العامة الأخرى ، وقد كان ولاؤه في بني تميم بن مرة ، وهم قرشيون ، أخطر عنصر في حياته ، لأنه وفر له جو المخالطة بأرقى أوساط المجتمع الاسلامي وأشرفهم مكانة وكلهم من العرب الغلص ، أعني أبناء الصحابة من المهاجرين والأنصار ، وقد شهدت هذه البيئة ازدهار فنون الأدب والشعر منه خاصة ، والموسيقى والغناء ، وما أشبه ذلك ، ولعل صدق كل هذا يبدو ملموساً لنا في غزل اسماعيل وفي رقة شعره وعدوبة جرسه ولطف معانيه .

- ٤ -

آل يسار والبيئة الخاصة

كان اسماعيل متزوجاً ، ولا ندري كم زوجة كان له ، ويذكر أبو الفرج أن لاسماعيل ابناً شاعراً يدعى ابراهيم بن اسماعيل (١٣) ، غير أن المرزباني يذكر كما مر بنا في فقرة ماضية - أن « محمد بن اسماعيل بن يسار شاعر » (١٤) مما يوحي لنا أن لاسماعيل ابناً ثانياً يدعى محمداً ، غير أنه في آخر الخبر نفسه يقول في محمد هذا : « وابنه عبيد الله بن محمد بن يسار شاعر » (١٥) مما يجعل نسبة محمد إلى اسماعيل في أول الخبر وهما من المؤلف أو الناسخ أو المحقق أو الطابع ، وأياً ما كان وراء هذا الوهم ، فإنا نعرف أن لاسماعيل أخاً يدعى محمد بن يسار كان شاعراً كذلك (١٦) . ونعرف من ابن قتيبة ومصادر أخرى

- كما مر بنا - أن لاسماعيل أيضاً أخاً ثانياً هو موسى بن يسار المشهور بلقبه « موسى شهورات » (١٧) ، وهو شاعر معروف .

ويذكر أبو الفرج ، بسنده ، أن لاسماعيل أخوين هما محمد المذكور وإبراهيم ابن يسار وهما شاعران (١٨) ، ثم أن المرزباني يقول في خبره الذي مر بنا : « بنو يسار (النساب) ثلاثة : اسماعيل وسليمان ومحمد » (١٩) ويغفل كلا الخبرين اسم موسى ، وهذا يعني أن بني يسار كانوا خمسة هم : اسماعيل وسليمان ومحمد وإبراهيم وموسى . إلا أننا نرجح أن يكون اسم إبراهيم في خبر أبي الفرج وهماً منه وأنه إنما كان يريد القول : أن لاسماعيل أخاً شاعراً ، يدعى محمد أو ابناً يدعى إبراهيم ، بدليل أنه ذكر في آخر ترجمته لاسماعيل بيتين لمحمد أخيه ، ثم بيتين آخرين لابنه إبراهيم بن اسماعيل (٢٠) ، وعلى هذا يكون أولاد يسار أربعة فقط ، إلا إذا شئنا التوفيق بين جملة ما ورد في هذه الأخبار ، فنسقط سليمان الوارد في خبر المرزباني على أنه وهم وأنه إنما يريد ذكر موسى ، بدليل أن موسى معروف مشهور لا يمكن لمؤلف كالمرزباني أن يجهل مكانه ، فلا يذكره بل يذكر اسماً لأخ مغمور لاسماعيل يدعى سليمان ، مع أنه قصد إلى تعداد أخوة اسماعيل قصداً ، مما يرجح ميلنا إلى أن سليمان لم يكن موجوداً أصلاً ، وقد كان أولى به أن يذكر موسى أولاً ثم سليمان ثانياً إن كان سليمان موجوداً حقيقة ، ثم أنه لم يصل إلينا أي خبر يذكر سليمان غير هذا الخبر ضمن حدود تحريتنا وإطلاعنا ، وبناء على ذلك يكون أولاد يسار ثلاثة فقط كما ذكر المرزباني غير أن أسماءهم هي : اسماعيل وموسى ومحمد .

ويعد آل يسار من البيوتات العريقة في الشعر العربي لأن اسماعيل ومحمد وموسى شهورات أخوة شعراء ، ثم أن إبراهيم بن اسماعيل شاعر ، وعبيد الله بن محمد شاعر ، فهم أسرة ذات مواهب فنية رفيعة ، وقد وصلت إلينا مقطوعات ممدودة لاسماعيل وموسى ولم تصل إلينا لمحمد إلا قطعة واحدة ، ولإبراهيم بن اسماعيل ثلاث قطع فقط . وأما ما ذكره المرزباني من أن يساراً والد الأسرة كلها كان شاعراً فهو مدفوع لأنه لا يقوم على دليل .

ولا نملك أي أخبار عن حياة اسماعيل الخاصة داخل بيته ومع أهله ، وكل ما وصل من أخباره كان يصف صلاته بمعاصريه .

- ٥ -

تكوينه الثقافي

لا شك في أن اسماعيل قد اكتسب تلك المعارف التي كانت تسود في عصره في بيئة الحجاز ، والمدينة خاصة ، حيث ازدهرت حركة العلوم الإسلامية من قرآن وتفسير وفقه وحديث ، وشهد الشعر ازدهاراً وتطوراً على أيدي شعراء الفزل من المدرستين المدرية والحسية زد على ذلك تعرف الشاعر على نتائج معاصريه من الشعراء وعلى نتاج من سبقوه من القدماء ، وكان تاريخ الأحداث من عهد البعثة النبوية إلى حدود الوحي عند اسماعيل

لا يزال غصنا يعيشه الناس في ذكرياتهم الكثيرة، ثم ان تاريخ الأحداث منذ وحي اسماعيل لما حوله كان يدخر في ذهنه أولاً بأول حتى نهاية العصر الأموي ، وهذا يعني أن ثقافة اسماعيل التاريخية كانت ثقافة واسعة . وتلي هذه المعارف معارف عامة أخرى تتعلق بأيام العرب وأنسابها وما أشبه ذلك . وكانت هذه المعارف جميعاً تفذي ، بالتأكيد ، موهبته الشعرية ، وتمدها بالمعلومات التي تخدم المعاني التي كان يحشدها في أشعاره .

- ٦ -

صلاته بشخصيات العصر

١ - صلته بآل الزبير :

ذكرنا فيما مضى أن موهبة اسماعيل الشعرية لا بد من أن تكون قد تفتحت في ظل خلافة ابن الزبير التي بدأت فعلياً سنة ٦٤ هـ بفك حصار جيش أهل الشام لمكة بوفاء يزيد ابن معاوية، إذ كان اسماعيل في حدود العشرين من عمره . وبالتالي ، لم يكن من الممكن لهذه الموهبة أن تذهب الى ما وراء حدود هذه الخلافة لتمدح الأمويين وسواهم ، ولا سيما أن حالة العداء بين مصعب والمختار وعبد الملك كانت في أوجها بالعراق ، مما منعه من الاتصال بببشات المراق والشام ومصر جميعاً .

وقد دفعت هذه الظروف اسماعيل للاتصال بآل الزبير والانقطاع اليهم ، ومن المتوقع أن يكون قد لقي ابن الزبير ومدحه ومدح بعض رجاله وآله ، غير أن يد الزمان هفت هذه الآثار فانقطعت عنا حقيقتها ، وكانما البيداء بادت بها ، ثم ان سلطان ابن الزبير تقوض سنة ٧٣ هـ فأصبح قاعاً صافصفاً ، ولكن اسماعيل ظل على صلة وثيقة بمن بقي من آل الزبير فكان كالمنقطع الى عروة بن الزبير «(٢١)» ، وظل شاعرنا ملازماً المدينة لا يبرحها الى أي مصر أو جهة ، مقيماً بجوار مواليه وأصحابه وخلانه ، وقد نعم الحجاز بفترة طويلة من الهدوء والسكينة وازدهرت المسألة والميول «الأرستقراطية» المترفة فازدهر الغناء والفول وجرى الناس وراء الملامح والملاذات جرياً لم يكن معروفاً من قبل ، وقد أقبلت عليهم الدنيا بنميمها وأقبلوا عليها بظلم شديد ، دون أن يقطعوا حبائلهم بيومهم الموحد ، ونزعت النفوس مطامعها السياسية وأحلامها في جمل الحجاز قاعدة الخلافة بعد تلك التجربة المريرة التي خاضوها مع ابن الزبير .

ب - وفاداته على خلفاء بني أمية وامرائهم :

بعد فترة طويلة من الاستقرار صفت نفوس الناس من الاحتقاد وسلت سخائنها من الصدور بحسن ادارة عبد الملك بن مروان وحكمة سياسته ، فكانت رحلة اسماعيل الاولى مع عروة بن الزبير الى هذا الخليفة بالشام ، ودخلوا عليه بلاطه في دمشق فأحسن استقبالهم ، على عتب يسر منه على الشاعر وسرور عظيم بقدم عروة «(٢٢)» ، فمدحه الشاعر بقصيدة دالية ذكر في آخرها قوله «(٢٣)» :

ولما وليت الملك ضاربت دونه واستدته لا تاتلي خير مُسند
 جعلت هشاما والوليد ذخيرة وليين للمهد الوثيق المؤكد
 وامضيت عزما في سليمان راشدا ومن يعتصم بالله مثلك يرشد

ما يجعلنا - استناداً على اشارته الى اولياء عهد عبد الملك - نستنبط أن هذه الرحلة كانت ما بين وفاة عبد العزيز بن مروان (سنة ٨٥ هـ) وكان ولي عهد عبد الملك وبين وفاة عبد الملك نفسه في السنة التالية ، وكان اسماعيل حينذاك في حدود الأربعين من العمر .

ويبدو أن المقام اتصل سنة ٨٦ هـ في هذه الوفادة فشهد اسماعيل وعروة بن الزبير وفاة عبد الملك وقيام الوليد بعده ، ولا بد من أن يكون شاعرنا قد تردد بعد ذلك على الوليد في أيام خلافته مع عروة أيضاً ، ولا شك في أنه كان في كل وفادة يدخل عليه ويمدحه بقصيدة واحدة على الأقل ، غير أن أخبار هذه الوفادات وصلت الينا دون أي ذكر لقصائد المديح المتوقعة في الوليد ، وقد وصلت الينا قصيدتان لاسماعيل في إحدى وفاداته هذه مع عروة بن الزبير يرثي فيهما محمد بن عروة الذي يقال أنه دخل اسطبل الوليد فرمحته دوابه فقتلته فدفن بالشام (٢٤) ، وهما من جياذ قصائد الرثاء الرقيق في العصر الأموي .

ولم يصل الينا أي خبر عن اتصال اسماعيل بسليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز ويزيد بن عبد الملك ، وكان عروة بن الزبير رفيق رحلاته السابقة قد توفي في عهد الوليد ، ولا نظن أن اسماعيل قد لزم المدينة طوال عهد هؤلاء الخلفاء ، ولكن ما يمكن أن يكون قد قال فيهم من شعر لم يصل الينا منه شيء قليل أو كثير .

ونجد اسماعيل يمدح على هشام بن عبد الملك في أيام خلافته وله معه بعض الأخبار ، كما أنه كان يتصل بالوليد بن يزيد ولي عهده . ولكن لم يصل الينا أي شعر في مدح هشام أو الوليد ، وقد أثرت من عهد هشام قصيدة ميمية أنشدها للخليفة بالرصافة يفتخر فيها بنفسه وأعلاجه قومه فخرأ شموياً جمل الخليفة يعاقبه وينفيه الى الحجاز بقية خلافته (٢٥) ، ويبدو أن القصيدة البائية التي تنزع نزعاً شموية أيضاً تنتمي الى هذه الفترة ذاتها (٢٦) ، ولم تصل الينا عن علاقة اسماعيل بالوليد غير قطعة في ذكر حادثة جرت بعصرته (٢٧) .

ثم يمدح اسماعيل - وقد أسن وضعت (٢٨) - على الوليد بن يزيد وقد تولى الخلافة سنة ١٢٦ هـ ، غير أنه - كما يبدو لنا - لم يستقبله ، فتوسل اليه بمدح أخيه الفخر بن يزيد فأعطاه الفخر ثلاثة آلاف درهم وأخذ له من الوليد مثلها (٢٩) .

وهكذا نجد أن اسماعيل كان من شعراء الموالي الذين اتصلوا بالخلفاء والأمراء الأمويين بدمشق ، وقد أهله لذلك ما كان يتمتع به من موهبة شعرية من جهة ، ومن صلة بعروة بن الزبير من جهة ثانية ، زد على هذا وذاك أنه كان من موالي قريش وأهل المدينة .

ج - صلته برجال الدولة والمجتمع :

يبدو أن اسماعيل لم يكن على صلة بأي من ولاية الدولة الأموية ممن كانوا ، على أقل تقدير ، ولاية للمدينة ومكة . ولا ندري ان كان قد اتصل بهم ومدحهم فضاعت أسماءهم فيهم بعد قيام الدولة العباسية ، أم أنه لم يعرفهم اهتماماً ، أو أنهم هم أنفسهم أهملوه إذ كان « مبتلى بالمصيبة للمعجم والفخر بهم » (وهذا ما يعد في اصطلاحنا شعوبية) ، فكان لا يزال مضروباً محروماً مطروداً « (٣٠) » ، ومن كان بهذه الصفة وتلك الحال لا يمكن أن يدخل على الولاة الذين ربما كانوا أحرص من الخلفاء أنفسهم في التشدد في مثل هذه القضية ، لأنهم هم الذين يواجهون الناس مباشرة ، ويفرضون النظام والطاعة على المجتمع .

وكان اسماعيل قليل الاتصال برجال المجتمع أيضاً بذلك على ذلك أن أخباره لم تذكر لنا منهم غير واحد كان صديقاً له في المدينة ، ويدعى عبد الله بن أنس ، إذ اتصل ببني أمية في دمشق وحظي عندهم وأصاب منهم خيراً ، فرحل إليه مادحاً فأنكره ، فهجاه بشعر سائر مضحك رواء أبو الفرج (٣١) .

على أن انقطاع صلات اسماعيل برجال الدولة والمجتمع لا يعني أبداً أنه لم يكن يلتقي بالناس ويجتمع بهم في مجالسهم أو يتحدث معهم أو يتعامل بما يتعاملون به من حاجات الحياة العامة ، ذلك لأنه كان حسن المعشر والمجالسة لطيف الحديث مؤنساً .

- ٧ -

مركزية شعوبية

عرف عن شاعرنا اسماعيل أنه كان « مبتلى بالمصيبة للمعجم والفخر بهم » (٣٢) ، وروى أبو الفرج أنه كان « شعوبياً شديداً تمصب للمعجم ، وله شعر كثير يفخر فيه بالأعاجم » (٣٣) ، وكان اسماعيل أشد إخوته انغماساً في هذا التيار الشعوبي في العصر الأموي ، ويبدو أنهم جميعاً قد ورثوا هذه النزعة من أبيهم يسار ، وهذا ما كشف لنا عنه اسماعيل نفسه حين استأذن مرة ، وقد وقف على باب الفخر بن يزيد بالشام ، فحجب عنه ساعة ، فلما دخل راح يبكي بحرارة ، فلما سأله الفخر عن بكائه أجاب : « وكيف لا أبكي وأنا على مروانيتي - أي تمصبه لمروان وآله - ومروانية أبي أحجب عنك » (٣٤) ، فجعل الفخر يمتدح إليه وهو يبكي فما سكث حتى وصله الفخر بجائزة كبيرة ، فلما خرج سأله بعضهم عن هذه المروانية فقال : « بفضلنا إياهم ، امرأت طالق ان لم يكن يلحن مروان وآله كل يوم مكان التسبيح ، وان لم يكن أبوه حضره الموت فليل له : قل : (لا اله الا الله) فقال : (لمن الله مروان) ، تقريباً بذلك الى الله تعالى ، وابدالاً له من التوحيد واقامة له مقامه » (٣٥) . ولم يكتف اسماعيل بشعوبيته هو بل أنه غرسها بالتربية والنشأة في نفس ابنه ابراهيم ، وكان شاعراً كما رأينا من قبل ، غير أن أبا الفرج لم يرو له غير بيتين من قصيدة وصفها بقوله : « وهي طويلة ، يفخر فيها بالمعجم ، كرهت الاطالة بذكرها » (٣٦) .

يتضح لنا من ذلك أن آل يسار ، على وجه المموم ، كانوا يحملون في أنفسهم ذكريات حية عن ماضي قومهم من الفرس بما كان عليه من دولة وسلطان ومظنة ومجد ، وكانوا - في الوقت نفسه - يعبرون ، دون خشية ، عن فخرهم بهم وبماضيهم ، وكانوا يجعلون هذا الفخر وسيلة خطيرة للظلم في ماضي العرب إذا قورن بماضي قومهم ، وقد نقلت لنا المصادر خبر قصيدتين شعوبيتين تنسبان إلى اسماعيل ، يقول في أولهما (٣٧) :

انما سُمِّي الفوارس بالفتَر
س مضاهاة رفعة الانساب

ثم يعبر العرب فيها صراحة برؤد البنات في جاهليتهم ويقارن ذلك بصنيع الفرس فيقول (٣٨) :

اذ نربِّي بناتنا وتدسُّو
ن سفاهاً بناتكم في التراب

وقد أنشد الثانية بحضرة هشام بن عبد الملك وهو بقصره في الرصافة ، وما قال فيها (٣٩) :

مَن مثل كسرى وسابور الجنود معاً والهرمزان لفخر أو لتعظيم
أسد الكتائب يوم الروع ان زحفوا وهم اذكثوا ملوك الترك والروم
ويمضي مفاخراً إلى أن يقول (٤٠) :

هناك ان تسالي تنبئي بأن لنا جرثومة قهرت عز الجرائم

لما كان من هشام حين سمع ذلك إلا أن غضب على الشاعر ووبخه وقال : أعلني فخر ، وإياي تنشد قصيدة تمدح بها نفسك وأصلح قومك : غطَّوه في الماء ، (٤١) ، لفظوه في البركة حتى كادت نفسه تفيض ، ثم أمر بإخراجه ونفاه إلى العجّاز من وقته (٤٢) . ولا شك في أن ما لقي اسماعيل من شر كان يلاقي مثله دائماً بين رجال الدولة ، ويظهر لنا أن جرأة اسماعيل في انشاد شعره هذا بحضرة الخليفة نفسه كانت أكبر بكثير حينما ينشد مثل هذا الشعر لمن هم دونه في الدولة ، أو لعامة الناس ، مما يدل على شدة أصرار اسماعيل على موقفه وقوة تأكيده لنزعة الجامعة إلى التمصب للمجم والفخر بهم والتعريض ، ضمناً ، بالعرب ماضيهم وحاضرهم .

وقد ذهب د . وهب رومية في تفسيره قول اسماعيل في المقدمة الغزلية التي مهد بها لمُدح عبد الملك بن مروان في اللقاء الأول بينهما ، بمد اثني عشر عاماً أو ثلاثة عشر عاماً من مقتل ابن الزبير (٤٣) :

واللما ممنوعاً من العائم الصدي	إلا يا لقومي للرقاد المسهد
وللعب بعد السلوة المتمردة	وللحال بعد الحال يركبها الفتى
صبا بالفواني كل قرم ممجد	وللمرء يلحى في التصابي وقبله
كجمر غضى بين الشراسيف موقد	وكيف تناسي القلب سلمى وجبها

الى أن الشاعر انما « يبكي حليماً كبيراً تبدد بين يديه فجزع لذلك ، وراح يجأر بالبكاء والشكوى » (٤٤) ، ويتساءل المرم : وما هذا العلم الذي بكاه اسماعيل هنا فيجيب د. رومية انه العلم بفوز الزبيريين بالخلافة ، أما البكاء المرم في هذه الأبيات فانما هو « من آثار اخفاق (الزبيريين) وسقوطهم » (٤٥) وهو « بكاء عليهم وجزع من تحول الأمر الى خصومهم الأمويين واستتبابه فيهم » (٤٦) . ولكننا نرى أن نسقط هذا البكاء اسقاطاً آخر ، ربما كانت له من الوقائع حجة تدعمه وتثبت ، أعني أن اسماعيل بشموبيته المشهورة عنه لم يكن ، بأي شكل من الأشكال ، ليبكي على سلطان خليفة عربي تحطم ويسر بأخر يقوم ، لأن المحصلة ، عنده ، في نهاية المطاف ، واحدة هي : بقضاء سلطان العرب قوياً عزيزاً ، وهو لا يرغب في مثل هذا السلطان أصلاً ، وانما هو مداهن منافق يظهر بحضرة الزبيريين غير ما يبطن ، ويهدي للأمويين تعصبا لم يكن ليخالط منه القلب والضمير كما مر بنا في خبر دخوله على الفرس بن يزيد أنفاً ، فما معنى بكاء الشاعر على الزبيريين إذن ؟ اننا نستبعد تماماً أن يكون قد عنى بهذا المطلع الغزلي هؤلاء القوم لأنهم ليسوا قومه كما صرح في البيت الأول ، ولأن لسان حال الموالي في العجاز - في ظل خلافة ابن الزبير نفسه - كان أبو حرة قد عبر عنه بموقف عدم الاكتراث بما يجري من صراع بين العرب اذ يقول (٤٧) :

ابليغ أمية أن عرضت لها وابن الزبير وابليغ ذلك العربا
أن الموالي أضحت وهي عاتبة على الخليفة تشكو الجوع والحربا
ماذا علينا وماذا كان يرزونا أي الملوك على ما حولنا غلبا

ولا بد من أن يكون اسماعيل في هذه الأبيات يتحسر على رقاد قومه من الفرس هذا الرقاد الطويل الذي يقض السهد مضاجعهم فيه ، وهو يتحسر على الماء (يعني أهداف الشعوبية الكبرى) الذي هم ظمئون اليه (بمعنى أنهم يطمحون الى الوصول اليه) ، ثم انه في البيت الثاني يستنهض قومه لركوب الأحوال المتقلبة لعلهم يصلون الى مآربهم من خلالها ، ويذكر هذا الحب الجارف المتمرد لقومه الذي انبث بعد سلوة كاملة وهمود طويل ، وفي البيت الثالث يذكر لوم الناس له وتوبيخهم اياه على هذا التصابي (يعني به العودة الى عهد العز والقوة والمجد لدولة فارس) ويذكرهم أن عظماء قومه من قبل قد أحبوا هذه الفواني (أي كل ما هو جميل وبارع الحسن = الدولة الساسانية) ، وفي البيت الرابع يرمز لقومه أو دولتهم ، وربما رمز لهما معا باسم محبوبته « سلمى » ، وفي الشطر الثاني يظهر حرارة حبه لها ، أعني : الدولة القديمة التي انطوت صفحتها على يد العرب المسلمين .

فاذن ، نحن نقف أمام مجموعة باهرة من الرموز الخفية ، التي انطلت - بظاهرها - على الخليفة عبد الملك وعلى غيره من معاصريه ، وهذا يدل على أن اسماعيل كان رجلاً داهية ماكراً ان قال هذه المقدمة الغزلية الرمزية عن وعي تام لما يقول ، ويكشف - ان كان قالها دون ادراك لما تضمنه من هذه الرموز - عما كان يخالط قلبه وعقله وضميره من مشاعر وآمال وطموحات بأن يعود لقومه ماضيهم المجيد ودولتهم العظيمة القوية . أو لم

يسأله عبد الملك قبل انشاده هذا الشمرقائلا : « الآن يا بن يسار ! انما أنت امرؤ زبيري ، فبأي لسان تنشد ؟ » (٤٨) فأجاب : « يا أمير المؤمنين ، أنا أصغر شأناً من ذلك ، وقد صفحت عن أعظم جرماً وأكثر غنام لأعدائك مني ، وانما أنا شاعر مضحك » (٤٩) ، يريد بذلك أن يتنصل مما نسب إليه من هوى زبيري وأن يدفع عن نفسه عداوة للأمويين ، وكل هذا نفاق ظاهر دون ريب .

- ٨ -

وفاته

روى أبو الفرج ، بسنده ، أن اسماعيل عاش عمراً طويلاً إلى أن أدرك آخر سلطان بني أمية ، ولم يدرك الدولة العباسية (٥٠) ، وهذا يعني أنه قد توفي في الفترة الأخيرة من حياة الدولة الأموية ، فإذا كان قد وفد إلى الوليد بن يزيد فمدح أخاه الفخر في سنة ١٢٦ هـ وكان قد أسن وضعف ، فتوقع أن تكون وفاته في الفترة الممتدة من نهاية خلافة الوليد إلى أواخر خلافة مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية ، ويكون عندها قد شارف على التسعين من عمره تقريباً ، غير أننا لا نستطيع تحديد سنة الوفاة بالضبط ، لانعدام القرائن التي يمكن أن تساعد في هذا التحديد أو تمنح تاريخاً مرجحاً لهذه الوفاة .

★ ★ ★

القسم الثاني شخصيته

مزايا شخصية

مداهن مكر

يبدو أن صفتي المداينة والمكر كانتا تشكلا شطراً من شخصية شاعرنا اسماعيل تتحكما في سلوكه ومواقفه وتكسبان آراءه أثواباً جميلة فتانة للناظرين ، لا تلبث أن تتلون بألوان أخرى ملائمة لمواقف أخرى في حياته . وشاهدنا على ذلك وقائع وأخبار من سيرة حياته نفسها . ولعل شعوبيته المهددة عنه غرست في نفسه هاتين الصفتين غرساً قوياً ، لأن من حقد على قوم ، وهو بينهم ، لا بد من أن يداريهم ويصانهم ليحفظ حداً أدنى من العلاقات الطيبة معهم تكون له عوناً على الحياة ، فهو حائر ما بين حقيقة نزعتيه وبين متطلبات واقعه ، لا يستطيع أن يجهر بحقد الدفين على العرب فيضطر إلى أن يواريه ويورثي عنه ويكني ، ومما تكن حجب نفسه كثيفة فإنها تشف عما في دخليتها وتكشف عن مكنونها الأصلي الذي لا تصنع فيه ولا تكلف ، وما تمريجه بالفخر بالمعجم إلا كشف مباشر لهذا المكنون ، ولكنه يعجز عن تحمل أعباء هذا التصريح دائماً ، ولا سيما في بعض الأوقات التي تشهد تحولات كبيرة لا تسمح له بأن يعبر عن رأيه دون أن يخال عقاباً شديداً أو رفيقاً ، بشكل أو بآخر . ومن ذلك هذا التحول الكبير في العجاز من سلطان ابن الزبير

الى سلطان بني أمية . فهو مثلاً انقطع في خلافة ابن الزبير الى آل الزبير ، وهو يظن أن ملكهم دائم ، حتى اذا انتهى هذا الملك أخيراً لم يجرؤ على السعي مباشرة الى الأمويين بالشام لدحهم ، ولم يعمد الى قطع صلاته فوراً بمن بقي من آل الزبير وأبرزهم عروة بن الزبير نفسه ، لأنه كان لا يزال ينال منهم عطاياهم ، وهي مضمونة له ، في حين أنه اذا اتصل بالأمويين فهو غير ضامن لجوائزهم من جهة وهو يخشى أن يقطع عنه هؤلاء الزبيريون الذين يماشرهم بالمدينة الجوائز ، ثم انه لم يكن يميل الى مفادرة المدينة ، وبقي على هذه الحال حتى اتصل عروة بن الزبير بنفسه بعبد الملك بن مروان حين رحل اليه في أواخر سنة ٨٥ وأوائل ٨٦ هـ ، فلم يمد أمامه أي مانع يحول بينه وبين السعي الى هؤلاء الأمويين ، ولا سيما أن عروة قد ألح عليه بأن يصحبه في هذه الرحلة الأولى بعد اثني عشر أو ثلاثة عشر عاماً من مقتل أخيه على يد جيش الأمويين ، اذ لم يجد بداً من مهادة عبد الملك والاقرار له بالملك ، ما دام الصراع بينه وبين أخيه كان صراعاً شريفاً قام رجلاً لرجل . ولما دخل اسماعيل على عبد الملك قال يلومه على ابطائه عنه ، وهو عالم بحاله وحقيقة أمره ، وقد ذكر له هواء الزبيري : « الآن يا بن يسار انما أنت امرؤ زبيري ، فبأي لسان تنشدد ؟ فقال : يا أمير المؤمنين ، أنا أصغر شأن من ذلك ، وقد صفحت عن هو أعظم جرماً وأكثر غنام لأعدائك مني ، وانما أنا شاعر مضحك » (٥١). ويبدو لنا بوضوح من هذا الحوار المقتضب الذي نقله لنا أن كلام عبد الملك واسماعيل يدرك عذر الآخر وحقيقة موقفه ، وقد لمح اسماعيل للخليفة الى أنه صنف عن عروة وهو أشد خطراً عليه منه وهو الشاعر الذي لا أهمية له لأن وظيفته هي اضحاك الناس ، فكان هذا الرد كافياً لشفام نفس عبد الملك مما وجد به على الشاعر ، ولا سيما أنه تنصّل أو كاد يتنصّل من هواء الزبيري .

ولا يقف هذا الموقف المداهن وحده ، وانما يثبت نفاقه في شعره ، فاما المطلع الغزلي الذي مهد به لمديح الخليفة فقد شحنته بـرموز شموبية وكنتى عن حقيقة مشاعره التي يحس بها في نفسه في قالب ظاهري لاشية فيه ولا غبار عليه ، وقد مر بنا الحديث عنه ، ثم يؤكد لنا هذا النفاق قوله في القسم الثاني من القصيدة مادحاً (٥٢) :

ملكتم فزدت الناس ما لم يزدكم امام من المعروف غير المصرء
وقمت فلم تنقض قضاء خليفة ولكن بما ساروا من الفعل تقتدي
ولما وليت الملك ضاربت دونه واسندته لا تاتلي خير مسند

فهو في البيت الأول ، كأنما يلوح الى بغل ابن الزبير وانقباض يده عن الناس وشحه في الجوائز والعطايا ، وهو يذكر مضاربتة دون الملك ، حين وليه ، أولئك الأعداء الذين يقف على رأسهم ابن الزبير ، وهل تريد عقوباً وخيانة للعهد أكبر من هذا المقوق وتلك الخيانة في هذه المعاني لمن انقطع اليه حوالي عشر سنين وخصه بشعره هو وآله ؟

ويبدو أن الشاعر مال الى هذه المداينة وفضل أن يمارس هذا النفاق دفعا لشكوك الأمويين فيه من جهة ، وكسباً لجوائزهم من جهة ثانية ، والحي خبر من الميت اذ لا يستويان ، مما يؤكد لك أن زبيرية اسماعيل انما هي طلاء خارجي محت السنون آثاره وأبدلت به

طلاء آخر جديداً ، ليس في حد ذاته أيضاً غير طلاء ظاهري ، أثر الشاعر وآله أن يتخذوه سترة وراءها نيتات مختلفة ، ووجد الشاعر نفسه غير مستعد للمواجهة من جهة وللإخلاص لحزب سياسي جديد من جهة ثانية ، ودفعه هذا كله الى أن يخلص حقيقة لقضية واحدة هي قضية المعجم ببكاء ملكهم الزائيل والطمس الى استمادة هذا الملك ليمحو سلطان العرب جملة ، أو يشارك فيه على أقل تقدير .

ونذكر هنا بموقف المداهنة والنفاق الذي مر بنا في إحدى الفقرات الماضية ، أعني به موقفه من الغمر بن يزيد وقد حُجِب عنه وخبر مروانيته وتفسيره لهذه المروانية ، حيث يظهر لك عمق الكره الذي يمتلئ في صدره لآل مروان من منطلق شعوبي محض ، لأنهم كانوا في نظره رمزاً لسلطان العرب المتمكن الممتد في البلدان المختلفة آنذاك ، ورمزاً للقوة التي ثلثت عروش الأكاسرة ومحت دولتهم محواً نهائياً .

- ٢ -

مُنْذِرٌ سَاخِرٌ

ذكر أبو الفرج أن اسماعيل كان « طيباً مليحاً مندراً بطالاً » (٥٣) ، ونظن أن صفة « الطيب » هنا ليست مقابلة لصفة « الخبيث » لأن اسماعيل كان - كما مر بنا - ذا مكر وخبت ، ولكن الطيب في هذا الموضع ، على الأغلب ، يعني حسن المعشر ، لأن حسن المعشر يختلف في جوهره عن جوهر الطيبة أو الخبت ، وأما صفة « المليح » فتعني الحسن ويكون ذلك في السيرة وفي الخلق على حد سواء ، ويمكن أن تنطبق هذه الصفة على شاعرنا ، وأما المندر فهو الذي يأتي بال نوادر من الكلام ، أي ما شذو ظهر من هذا الكلام ، ويكون ذلك في المواقف والأقوال المتميزة التي تلفت الانتباه لما فيها من طرافة وإدهاش ، وأما البطال فهو الرجل كثير الهزل واللهو والمزاح .

من كل هذا يتبين لنا أن الطبع الغالب على اسماعيل هو ميله الى اللهو والمرح والسخرية ، وتتجلى كل هذه الميول في بعض أخباره من جهة وفي بعض أشعاره التي وصلت إلينا من جهة أخرى . فمن أخباره أن عروة بن الزبير حين خرج الى الشام اتخذ اسماعيل عديله في المحمل ، فلما استوى كل منهما في هذا المحمل سأل عروة غلامه : « انظر كيف ترى المحمل ؟ » قال : أراه معتدلاً . قال اسماعيل : الله أكبر ، ما اعتدل الحق والباطل قبل الليلة قط » (٥٤) . فضحك عروة من عقدا اسماعيل هذه المقارنة بينهما ، وإذا حللنا عنصر الاضحاك في هذا الكلام ، وجدنا أن الحق نقيض للباطل لا يساويه في الواقع بأي شكل من الأشكال ، وهما في صراع لا يجتمعان ولا يتماثلان في شيء من الأمر ، غير أن هذه المفارقة أصبحت فجأة موافقة ومعادلة ومساواة ، وهذا ما لا يقبله العقل ولا المنطق ، فصارت صورة الحق والباطل ، وهما متعادلان ، خرقاً لهذا المنطق فأثارت هذا الضحك دون ريب لانعدام التناسب بين طرفي هذه المعادلة ، ثم إن هنالك عنصراً آخر مثيراً للضحك وهو إقرار المرم على نفسه بما لا يُقر به عاقل على نفسه حقيقة (وهذا واضح من جمل عروة يشمل الحق ، وجمل نفسه يمثل الباطل ، يعني أن أحدهما حق والآخر باطل) ، وكانت غاية

هذه المقارنة وذلك الاقرار هي اضحاك عروء ، أي أن اسماعيل عمد الى ذلك عمداً ، مستغلا الموقف الذي كان يراقبه أو يجري أمامه . وتظل هذه الطرفة ذات صدى في نفوس سامعيها يرونها بعضهم عن بعض في مجالسهم وأسامرهم ، وهذه الحادثة دليل أكيد على سرعة البديهة عند اسماعيل ، ولكن البديهة ليست حاضرة في كل وقت ، وإنما هي تبدو من حين الى حين في حياته العامة .

ونعثر في حياة اسماعيل على حادثة أخرى لا تقل عن السابقة خطراً في الدلالة على ميل الشاعر الى الهزل وعلى حضور بديهته وتوقدها ، وهي أن اسماعيل دخل ذات مرة على جماعة من أصدقائه وأصحابه وعندهم رجل طيب الحديث ظريف ، فقالوا : جاء صديقنا اسماعيل بن يسار ، فلما سمع الرجل ذلك أقبل عليه فقال : « أنت اسماعيل ؟ قال : نعم . قال : رحم الله أبويك فانهما سميأك باسم صادق الوعد وأنت أكذب الناس . فقال له اسماعيل : ما اسمك ؟ قال : محمد . قال : أبو من ؟ قال : أبو قيس . قال : لا ، ولكن لا رحم الله أبويك ، فانهما سميأك باسم نبي ، وكنياك بكنية قرد » (٥٥) ، فما كان من الرجل الا أن أفحم وما كان من الحاضرين الا أن ضحكوا من هذا الرد ضحكاً دما الرجل الى ألا يعود بعدها الى مجالسته أو مجالسة أصحابه هؤلاء . ولعل عنصر الاضحاك في هذه الحادثة هي رد اسماعيل على الرجل بالأسلوب نفسه ، فكأن له بكيه ، وأما العنصر الثاني فهو هذه المفاجأة في الرد ، وكان العنصر الثالث هو أن الرجل تهكم على اسماعيل من اسمه الذي له دلالة صادقة في حين أن صاحب الاسم كاذب ، فكان أن رد عليه اسماعيل الصاع صاعين بأن استغل اسم الرجل وكنيته معاً مظهراً التفاوت العظيم بين اسم النبي ﷺ الذي تسمى به الرجل وكنية القرد التي تكنى بها ، وزاد على ذلك قلبه دعوة الرجل الطيبة « رحم الله أبويك » الى النقيض فقال له : « لا رحم الله أبويك » . ومجموعة هذه العناصر هي التي أثارت ضحك القوم كل هذا الضحك ، مما يدل على قدرة اسماعيل على استغلال الموقف الذي يكون فيه ليحوله تحويلاً مباشراً الى موقف مضحك ، غير أن أشعب استطاع أن يفهم اسماعيل في موقف مر بنا في خبر سابق (٥٦) وأضحك القوم الحاضرين عليه ، مما جعله يخجل ويرتج عليه وتتمطل بديهته وتخونه فلم يجد ما يرد به على تعليق أشعب .

وتتجلى قدرة اسماعيل على رسم صورة هزلية مضحكة في تلك الأبيات التي قالها في صديق له يدعى عبدالله بن أنس ، وقد اتصل بالأمويين بالشام وأصاب منهم خيراً فوفد عليه اسماعيل بمدح ، فأنكره صاحبه ولم يتعرفه ، فشهره اسماعيل بها وفضحه اذ يقول (٥٧) :

لعمرك ما الى حسن رحلتنا	ولا زونا حسينا يا بن أنس
ولا عبداً لعبدهما فنحفظي	بحسن الحظ منهم غير بغس
ولكن ضب جندلة آتيننا	مضباً في مكانه يفسني
فلما أن آتيناه وقلنا	بعاجتنا تلون لون ورس
وأعرض غير منبلج لعرف	وظل مقرطبا خرسا بخرس
فقلت لأهله : أبه كزاز ؟	وقلت لصاحبي : أترأه يمسي ؟
فكان الغنم أن قمنا جميعا	مغافة أن نزن بقتل نفس

وترى اسماعيل في هذه الأبيات تصور لك دقائق الموقف والمشاعر والألوان والأشكال بريشة رسام مرهف الحس ، محللا نفسية الرجل ، والنتيجة هي خيبة أماله في هذا الصديق الذي كان شحيحاً إلى حد كان يصاب معه بالردة والقشعريرة مع تشنجات واصفرار لسان حين يسأله سائل شيئاً من الندى والقرى والمال ، فان كانت هذه حاله دون أن يكون له فيها يد فذاك دليل على جيلة لثيمة كان قد جنبل عليها ، أما اذا كان يقتتل هذا الموقف افتعالا فهو بذلك آلام من السابق لأنه مسؤول عن انقلاب حاله هذا الانقلاب المفاجئ حين يسمع بضيف أو مجتد ينتجع داره . ولا يدهه اسماعيل على ما هو عليه بل يكيل له الهجم الساخر حين يصور لك أنه لم يات سائلا الحسن ولا أخاه الحسين ، وهما من هما شرفا وكرما بين الناس ، ليحظى يقينا بما كان يأمل من عطاء أو جائزة ، بل انه لو أتى عبداً لأحد مييدهما - وهذا أشد وأوقع على نفس المهجو - لكان حقق له ما أراد وحظي عنده ، لأن الجود قد انتقل بالمعنى من الحسن والحسين إلى هذا العبد ثم ان هذا العبد قد أعدى بهذا الجود عبده ، على أن الشريعة لا تجيز للعبد أن يمتلك مييداً قبل أن يصبح عتيقاً ، ولكن الشاعر أراد المبالغة ليظهر أن أحط الناس مرتبة وهو عبد المبيد يد أكرم من صاحبه ابن أنس هذا ، وترى الوخزة المؤلمة في هذا الهجم في تصوير المهجو بصورة هذا الضب الذي يقيم في جعره بما يكون عليه من حال مزرية .

ولعل عناصر الاضحاك في صورة المهجو، وقد سمع مديح اسماعيل له ، تتلخص جملة في هذا التغير الآلي للون المدوح من اللون الطبيعي إلى الاصفرار الذي يرمز إلى شدة الشح والبخل والحرص ، وفي هذا الاعراض والتجاهل الذي يتناقض ، في الحقيقة ، مع واقع الحال ، إذ لا يمكن لصديق أن ينكر صديقه مهما طال بينهما الفراق ، مما يدل على أحد أمرين : الأول أنه يقتتل هذا الإنكار افتعالا ، والثاني أنه أصيب بفقد ذاكرة فلم يمد يتذكر الأشخاص الذين كان يعرفهم في الماضي ، والمنصر الثالث هو هذا العبوس الذي حل عليه فجأة وهذه الحركة الآلية من اصطكاك أضراسه بعضها ببعض وكان قشعريرة عنيفة سرت في جسده فجأة لما سمع بحاجة الشاعر .

ويختتم اسماعيل هذه الأبيات بسؤالين وجه أحدهما إلى أهل الرجل ليعرف ان كان به دام كزاز اعتراه فجعله على هذه الحال ، والآخر إلى صاحب كان معه ليعرف ان كان سيظل حياً إلى المساء أم لا ، وقد قام الشاعر وصاحبه من فورهما ، وقد خرجا بخيبة فيما سألا ، وبغنى عظيم حين تخلصا بقيامهما من ورطة كبيرة هي اتهامهما بقتل الرجل ان مات من مغبة سؤاله تلك الحاجة ، إذ كانا يمدان مسببين لوفاته فتعلق بهما الحدود . فاذن انقلبت هذه الغيبة إلى غنيمة تتمثل في النجاة بنفسيهما من تهمة التسبب بوفاة شخص ، وهذه كلها مجموعة من المفارقات كانت وراء إشارة الضحك من هذه الحادثة ، وكان اسماعيل يارها في سخريته وفي دقة رسم المواقف والصور التي جعلت من المدوح مهجواً مشيراً للشفقة والضحك في آن واحد .

بواكيره الشعرية

فسرنا انقطاع اسماعيل في العجّاز الى آل الزبير عامة والى عروة بن الزبير خاصة بأن موهبته الشعرية قد تفجرت ينبعها في بداية خلافة ابن الزبير في العجّاز ، ثم نمت وترعرعت في ظل هذه الخلافة حتى استوت على سوقها قوية نشطة .

غير أن ما وصل إلينا من أشعاره لم يكن يحوي أي إشارة الى الأحداث التي جرت إبان هذه الخلافة ، أو أي مدح لآل الزبير جميعاً بمن فيهم عروة نفسه ، ونكاد نجزم بأن كل ما قيل في هذه الفترة قد أمحى واندثر لولا هذه القصائد أو القطع الغزلية الخالصة التي نرجح أنها تعود الى هذه الفترة ، إذ كان شاعرنا ما بين العشرين والثلاثين من العمر ، وفي هذه السن تنشط دواعي الغزل عند المرم ويسمى ورام المغامرات ويتتبع النساء ، وهي لذلك يمكن أن تمثل لنا نماذج من أوائل نتاجه ، غير أننا نضع هنا احتمالاً ممكنناً هو أن تكون بعض هذه القصائد والقطع الغزلية قيلت بعد خلافة ابن الزبير .

ويمكن القول ، على وجه العموم ، أن بدايات اسماعيل الشعرية لم يكتب لها أن تعيش الى اليوم ، ولكننا استطعنا أن نحدد فترة هذه البدايات على أي حال ، وهي الفترة الممتدة من سنة ٦٣ هـ الى سنة ٧٣ هـ .

وإذا أحببنا أن نحدد المراحل الشعرية لاسماعيل طوال حياته قلنا ان تلك الفترة المذكورة آنفاً كانت تمثل « مرحلة البدايات » ، ثم تليها مرحلة ثانية هي الممتدة من سنة ٧٤ هـ الى سنة ٨٥ هـ ، وقد ضاعت كل أشعاره التي قيلت فيها ، إلا اذا عددنا بعض غزله الخالص كان ينتمي الى هذه الفترة . وتأتي المرحلة الثالثة التي تبدأ باتصاله بعيد الملك بن مروان والخلفاء من ولده بدمه ، وتمتد من سنة ٨٦ هـ الى السنوات الأخيرة التي شهدت بدايات انهيار الدولة الأموية ، وقد وصلت إلينا من هذه الفترة مجموعة من القصائد في موضوعات

عدة .

مكانته الشعرية

ذكر لنا أبو الفرج في جميع ترجمة اسماعيل حكماً واحداً يتعلق بشعره إذ وصفه بقوله انه « مليح الشعر » (٥٨) ، ويحار المرء في استنباط دلالات هذا الحكم على وجه الدقة ، وأقصى ما نستطيع عمله هو تفسيره المراد به ، يعني أنه أراد القول ان اسماعيل حسن الشعر ، وما الشعر الحسن ؟ لعله ذهب بالحسن الى تناسبه من حيث البناء والشكل ، أو من حيث اللغة والنحو والعروض ، أو من حيث جمال المصانيف ورقعتها ، أو من حيث

الموضوعات التي قال فيها ، غير أننا قد لانطمئن الى هذه الجوانب دون الجوانب الأخرى ، ولذا فأننا نرجح أن يكون هذا الحكم قد شمل هذه الجوانب كلها على وجه الاجمال ، وهذا تقويم هام قد نختلف في بعض تفاصيله وجزئياته ، من مثل قول اسماعيل مثلاً في ميميقه الشعوبية مكسورة الروي (٥٩) :

اصلي كريم ومجدي لا يقاس به ولي لسان كحد السيف مسموم

اذا كان حقه أن يقول : « مسموم » بالرفع على الصفة لكلمة « لسان » ، أو يقول : « مسموماً » بالنصب على الحالية لـ « حد السيف » ، وهذا يسيء الى ملاحظة الشعر ، ولا شك في أن مثل هذا الحكم ذو أثر في مكانة اسماعيل الشعرية .

غير أن الناظر في أخبار هذه المكانة على السنة المعاصرين أو على لسان الشاعر نفسه قد يتبين هذه المكانة أو يتعرف على شيء منها ، وقد نقل الينا ابن سلام خبراً عن جويرية بن أسماء قال فيه : « قلت لنصيب ، مولى عبد الملك (والنصواب أنه مولى أخيه عبد العزيز) : يا أبا محجن ، من أشعر الناس ؟ فقال : أخو بني تميم (ويعني به جريراً) . قلت : ثم من ؟ قال : أنا . قال : قلت : ثم من ؟ قال : ابن يسار النساء . فقلت اسماعيل بن يسار النسائي ، فقلت : يا أبا فائد ، من أشعر الناس ؟ قال : أخو بني تميم (يعني جريراً) . قلت : ثم من ؟ قال : أنا . قلت : ثم من ؟ قال : نصيب . قلت : انكما لتتقارضان الثناء قال : وما ذاك ؟ قال : قلت : سألتك فقال فيك مثل ما قلت فيه . قال : انه والله شاعر كريم » (٦٠) . وتحليل هذا الخبر يبين لنا رأي كل من نصيب واسماعيل بن يسار في الشعراء الثلاثة الأوائل في العصر من حيث الشاعرية ، وقد أقر كلاهما بتقدم جرير على شعراء العصر قاطبة ، ثم أن كلا منهما جعل نفسه ثانياً وصاحبه ثالثاً . واذا كنا نعد الحكم الذي يصدره المرم على نفسه مردوداً ، على وجه العموم ، لتأثره بموامل ذاتية كثيرة تبعث على التحيز ، فأننا يمكن أن نستأنس بما قاله كل من الشاعرين في الآخر ، وبما أننا نبعث عن مكانة اسماعيل الشعرية فأننا نأخذ برأي نصيب فيه ، وهو يعد اسماعيل ثالثاً في الترتيب بين شعراء العصر ، فإذا استقلنا نصيباً من الحكم لنفسه بعد جرير فإن اسماعيل يكون في المرتبة الثانية بعد جرير مباشرة كما حكم هو لنفسه آنفاً ، وهذا الحكم مدفوع عندنا لأنه غير شامل ، ولا سيما أن ابن سلام الذي روى هذا الخبر أهمل اختيار اسماعيل في طبقاته ، وكأنه لم ير فيه تلك الفعولة التي كان يتوخاها فيمن يتخيره ، في حين أنه اختار زياداً الأعجم مما يدل على أن زياداً أفعل منه في رأي ابن سلام ، ثم أن ابن سلام الذي جعل زياداً ثالثاً في الطبقة السابعة قد اختار نصيباً وجعله رابعاً في الطبقة السادسة من الشعراء الاسلاميين ، وهو يعني أنه رتب نصيباً في الدرجة الرابعة والمشرين ورتب زياداً في الدرجة السابعة والمشرين بين الشعراء الاسلاميين ، وبما أنه لم يختار اسماعيل أصلاً فهو يقع بعد الدرجة الأربعين التي هي خاتمة درجات طبقات فحول الشعراء الاسلاميين ، اذاً اننا اذا عددنا جريراً أولاً بين شعراء العصر فإن بعده مثلاً الفردق ثانياً ، والأخطل ثالثاً ، وهكذا ... وهذا يحول ، بطبيعة الحال ، بين اسماعيل وبين الدرجة الثانية في العصر .

ويتبين لنا أيضاً من هذا التعليل أن ترتيب الشعراء الموالى في العصر هو : نصيب
أولاً : وزياذ الأعجم ثانياً ، واسماعيل ثالثاً ، غير أن هذا الترتيب ينفل ثابت قطنة السدي
ورد ثانياً من حيث غزارة النتاج الشعري في العصر ، وجاء ثانياً أيضاً في ديوان أشعار
الموالى الذي صنعناه .

- ٣ -

موضوعاته الشعرية

طرق اسماعيل في شعره موضوعات الشعر التقليدية وهي : المديح والهجم والغزل والفخر
والرثاء ، وزاد عليها العتاب والحكمة . وقد كان فخر اسماعيل منصباً انصباً كاملاً تقريباً
على الفخر بالمجم والتعصب لهم ، فيما يعرف بالشعوبية ، وتطرقنا الى القطعة الوحيدة في
الهجم والسخرية في احدى الفقر السابقة :

وأما المديح فقد وصلت اليها منه قصيدتان احدهما في عبد الملك بن مروان والثانية
في الفخر بن يزيد أخي الوليد بن يزيد . وأما الرثاء فقد وصلت اليها منه أربع قصائد
ومقطوعة أصلها قصيدة ، رثى أخاه محمداً بواحدة منها ، ورثى محمد بن عروة بن الزبير
بأثنتين ، ورثى بواحدة يعقوب بن عروة بن الزبير أخا محمد ، ورثى بالمقطوعة أبا بكر بن
حمزة بن عبد الله بن الزبير ، وهي من قصيدة طويلة لم يصل اليها منها غير بيتين . وكانت
معانيه في هذين الموضوعين معاني تقليدية ليس فيها تجديد أو ابداع ، وكأنما كان مقلداً
لشعراء العرب في هذا الباب تقليداً نسخياً .

وأما موضوع الحكمة فهو ضامر ضامور كبير ، ومن ذلك ما يزيد تحليلنا لخلق المداينة
والنفاق عنده حيث يقول (٦١) :

وان ايقنت أن الغي فيما دماك اليه اخوان الصفاء
فجاملهم بحسن القول فيما أردت وقد عزمت على الإباء

غير أن هناك موضوعاً بارزاً في شعره أكثر من غيره من الموضوعات السالفة وهو الغزل ،
وسنتحدث عنه مستقلاً في الفقرة التالية .

- ٤ -

تأثره بالمدارس الغزلية في العجاء

يبدو لنا الغزل عند اسماعيل موضوعاً أثراً يتميز بالرقّة والرشاقة ، ولعل هذا
ناجم - بطبيعة الحال - عن تأثره بالبيئة العجائية من نحو ، وما كان فيها من غناء وموسيقى
ومدارس غزلية من نحو آخر . فلقد عاش اسماعيل شعراء الغزل الكبار في هذا العصر
من أمثال عمر بن أبي ربيعة وجميل بثينة وكثير عزة .

ويبدو لنا اسماعيل متأثراً ومشتتاً في الغزل بين مدارس ثلاث هي :

١ - مدرسة الغزل التقليدي :

ونجد هذا النوع من الغزل في مطالع قصائده التي مدح بها أو فخر ، على عادة الشعراء في هذين الموضوعين وأشباههما . وهو لا يريد به في هذا الموضع أن يعبر تعبيراً صادقاً عن حبه الحقيقي أو وجده بمن يحب ، وإنما أتى بهذا الغزل ليكون تمهيداً لفرضه الأساسي من القصيدة ، ولذا فقد خلطه بذكر الأطلال .

ب - مدرسة الغزل العذري :

ونجد بعض قطعه تنصب في تيار هذه المدرسة انصباباً قوياً ، وهو إنما يقلد ، في غالب الأحيان ، هؤلاء الشعراء الذين قالوا في هذا الاتجاه ، ولا سيما جميل بثينة من بينهم ، وتبدو لنا أبرز سمات هذه المدرسة واضحة في هذا الشعر كالمفة وتوقد العاطفة والشكوى والخضوع للمحبوب وغيرها . ومن عفة الشاعر في حبه قوله مثلاً (٦٢) :

لو تبدلين لنا دلائك مرة لم نبيغ منك سوى دلائك متحرماً

وما الدلال هنا غير حسن حديث المحبوبة ، فهو لا يريد منها شيئاً محرماً وإنما يريد هذا الحديث ، وهو حلال مباح دون ريب ، للحديث عند العذريين لذة لا تعادلها لذة أخرى .

ج - مدرسة الغزل الحسي :

ونعني بالمرتبة الأولى نهج عمر بن أبي ربيعة في شعره الذي قصره على الغزل ، ونجد اسماعيل في بعض شعره يسير على خطا مدرسة عمر التي وسع بها سبل القول في الغزل . وأول سمات هذا النوع من الغزل أنه لا يكتفي بذكر امرأة واحدة ، كما يفعل العذريون ، بل أنه يتناول في كل قصيدة أو قطعة شعرية محبوبة مختلفة ، ونجد اسماعيل يتغزل في شعره بعدة نساء منهن : جميل ، وسلمى ، وسليمة (لعلها سلمى نفسها ولكنه صغر للتعجب) ، وكلثم ، وهند . وإن ذلك هذا التمدد على شيء فإنما يدل على أن هذه الأسماء إنما هي رموز للمرأة عامة وليس تخصيصاً لنساء معينات ، ويشترك معظم الشعراء بذكر هذه الأسماء نفسها .

وتبدو لنا سمة بارزة أخرى في غزل اسماعيل تمت بصلة إلى هذه المدرسة ، وأعني بها هذه المفامرة الغرامية الليلية التي يكون الشاعر فارسها ، إذ يتسلل إلى حي محبوبته وقد ناموا وسكنت الحركة وهذأت الأصوات وحمدت النيران وازداد الليل ظلمة ، ونجوم الليل تلمع في صفحة السماء فيدخل خدر المحبوبة أو غرفتها فتفاجأ به وتذكر له حراس القبيلة وأبأها وعمها وأخواتها وهم يترصدون له ينفون اصطياذه ، فتبكي قليلاً وتبدي خوفها عليه منهم ثم تهدأ نفسها ثم يجنيان ما كتب لهما أن يجنيا من لذات ومسرات طوال الليل حتى يفضح الصبح بأنواره الأولى ، وعندها يودع كل منهما الآخر ويخرج الشاعر كما دخل متسللاً دون حس أو حركة يمكن أن تلفت الأنظار إليه ، وواضح أن هذه المفامرة رافقتها

هذا الوصف الحسي للمتعة التي أصابها الشاعر من محبوبته ، وهذه هي المفارقة كما يرويها
اسماعيل نفسه اذ يقول في كلثم (٦٣) :

أخافيت المشي حذار العدا والليل داج حالك مظلم
ودون ما حاولت اذ زرتكم أخوك والخال معا والعم
وليس الا الله لي صاحب اليكم والصارم اللهم
حتى دخلت البيت فاستدرفت من شفق عيناك لي تسجم
ثم انجلي العزن وروعاته وغيب الكاشح والمبرم
فبت فيما شئت من نعمة يمنعنيها نحرها والقم
حتى اذا الصبح بدا ضوؤه وغارت الجوزاء والمِرزم
خرجت والوطء خفي كما ينساب من مكنمه الأرقم

محمود المقداد
كلية الآداب - جامعة دمشق



□ الحواشي :

- ١ - يروي أبو الفرج ان اسماعيل وأخويه معيذاً وإبراهيم كانوا « من سبي فارس » (الأغاني « دار » ، ٤١٣/٤) ، ونقله ذهب إلى أن أباهم كان من هذا السبي لا أني أنهم هم أنفسهم منه .
- ٢ - الشعر والشعراء ، ص ٥٧٧ .
- ٣ - م . ن .
- ٤ - الأغاني (دار) ، ٤١٠/٤ و ٤١٢ .
- ٥ - م . س . - ٤٠٨/٤ .
- ٦ - م . ن .
- ٧ - م . ن . والتجد : متاع البيت من البسط والوسائد والفرش والستور ، وهو ما يؤث به البيت عامة .
- ٨ - معجم الشعراء ، ص ٣٤٦ .
- ٩ - م . ن .
- ١٠ - الأغاني (دار) ، ٤٠٨/٤ .
- ١١ - م . س . ٤٢٤/٤ .
- ١٢ - م . س . ٤٠٨/٤ .
- ١٣ - م . س . ٤٢٧/٤ .
- ١٤ - معجم الشعراء ، ص ٣٤٦ .
- ١٥ - م . ن .
- ١٦ - الأغاني (دار) ، ٤١٢/٤ و ٤٢٧ .
- ١٧ - الشعر والشعراء ، ص ٥٧٧ .
- ١٨ - الأغاني (دار) ، ٤١٢/٤ .
- ١٩ - معجم الشعراء ، ص ٣٤٦ .
- ٢٠ - الأغاني (دار) ، ٤٢٧/٤ .
- ٢١ - م . س . - ٤٠٨/٤ .
- ٢٢ - ولذا فإننا نستبعد أن يكون هروة بن الزبير قد فر بعد مقتل أخيه عبيد الله بمكة إلى الشام واستجار بعبد الملك ابن مروان من العجاج الذي كان يطلبه لاستخلاص أموال عبد الله بن الزبير التي تركها منه ، فأجاره عبد الملك منه ونهى العجاج عن طلبه بشيء ، وكان العجاج وقتها واليا على العجاء ، وفر صحيح أن هروة كان عاملاً على اليمن لعبد الملك فاستخلص من أموالها لنفسه شيئاً فطلبه العجاج به فلجا إلى جوار عبد الملك كما ذكر ابن عبد ربه في كتابه : العقد الفريد ، ٤٤/٥ - ٤٥ .

٤٤- قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي ، ص ٦٢٨ .

٤٥- م . س - ص ٦٢٩ .

٤٦- م . ن .

٤٧- أنساب الأشراف للبلذري ، ٥٩/٤ و ٥٨ .

٤٨- الألفاني (دار) ، ٤٢١/٤ .

٤٩- م . ن .

٥٠- م . س - ٤٠٨/٤ .

٥١- م . س - ٤٢١/٤ .

٥٢- م . س - ٤٢١/٤ - ٤٢٢ والمصدر : المقتل .

٥٣- م . س - ٤٠٨/٤ .

٥٤- م . س - ٤٠٩/٤ .

٥٥- م . ن .

٥٦- النظر م . س - ٤١٢/٤ .

٥٧- م . س - ٤١٩/٤ وفي منهل تعرف : في مشرق الوجه
أو متاهل لجود أو عطاء . ومقرطبة غضبان . ويريد أنه
كان يصك خرسا بفرس كان به حصي . والكزاز : هنا داء
يصيب الفرس من شدة البرد وتعتري منه رعدة وتشنج ،
والرجل مكزول . نزن : نكتم .

٥٨- م . س - ٤٠٨/٤ وقد بلغ شعره الذي قلنا به مناقشة

أطروحة الماجستير في الآداب سنة ١٩٨٢ ضمن (بوان
أشعار الموالي في العصر الأموي) مئة وستين بيتا ، وبلغت
مجموعته التي بين أيدينا اليوم مئة والثلاثين وتسعين بيتا .

٥٩- الألفاني (دار) ، ٤٢٣/٤ .

٦٠- طبقات الشعراء ، ص ٤٠٨ - ٤٠٩ والمصدر نفسه تقريبا
في : م . س - ص ٦٧٥ - ٦٧٦ .

٦١- كتاب العماسة للبهتري ، ص ٢٥٣ .

٦٢- الألفاني (دار) ، ٤١٤/٤ .

٦٣- م . س - ٤١٧/٤ والصادر اللهم : السيف العاد القاطع .
وتسم : تسيل ، وحده أن يقول : تسجان ، حين قال :
ميناه ، إلا أنه أراد للضرورة . والتكافح : العدو الميكش
والبرم : الثقليل . والجوزاء والفز : لجمان يقيبان قبيل
الفجر . والأرقم : الأفعوان الذي يكون فيه سواد
وبياض ، وهو من أحبب الحيات .

٧٣- الألفاني (دار) ، ٤٢٢/٤ .

٧٤- أحدهما دالية في : الألفاني (دار) ، ٤٢٠/٤ ، والثانية
دالية في : كتاب التمازي والمراثي للمبره ، ص ١٩١-١٩٢ .

٧٥- الألفاني (دار) ، ٤٢٢/٤ - ٤٢٣ .

٧٦- م . س - ٤١٠/٤ - ٤١١ .

٧٧- م . س - ٤١٣/٤ .

٧٨- م . س - ٤٢٤/٤ .

٧٩- م . س - ٤٢٥/٤ .

٨٠- م . س - ٤٢٤/٤ .

٨١- م . س - ٤١٩/٤ .

٨٢- م . س - ٤٢٤/٤ .

٨٣- م . س - ٤١٢/٤ .

٨٤- م . س - ٤١٠/٤ .

٨٥- م . ن .

٨٦- م . س - ٤٢٧/٤ .

٨٧- م . س - ٤١١/٤ .

٨٨- م . ن . ويروي أن أشعب كان حاضرا مجلسه الذي أنشد
فيه الشعر ، فلما بلغ هذا البيت قال له : « صدقت والله
يا أبا فاكه ، أراد القوم بناتهم للفخر ما أودعوهن له . قال :
وما ذاك ؟ قال : دفن القوم بناتهم طوقا من العار ،
ورببتموهن لتكنوهن . فسمعك القوم حتى استغربوا ،
وحمل اسماعيل حتى لو قدر أن يسبح في الأرض لفعل » .
النظر : م . س - ٤١٢/٤ وساخ في الأرض : انصرفت به
وشاب فيها .

٨٩- م . س - ٤٢٣/٤ .

٩٠- م . ن . والجرومية : الأصل والأرومة .

٩١- م . ن .

٩٢- م . س - ٤٢٣/٤ - ٤٢٤ .

٩٣- م . س - ٤٢١/٤ . الترم : السيد العظيم والمقدم في
العرفة وتجارب الأمور . والمعجد : ذو التكرم والشراف
والفضل . والفراسيف : أطراف الصلاح الصادر التي
تشرق على البطن ، جمع شرسوف . واختار جمع الفضي
ليكون الشد حرارة وأوقع تحميرا في النفس .

□ المصادر :

- ١ - الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني (م ٣٥٦ هـ) : الجزء الرابع خاصة ، طبعة مصورة في (مؤسسة جمال للطباعة والنشر بيروت) من طبعة دار الكتب المصرية .
- ٢ - انساب الأشراف لأبي الحسن البلاذري (م ٢٧٩ هـ) : الطبعة الجزئية المصورة في (مكتبة المثلث ببغداد) من طبعة القدس (ج ٥ سنة ١٩٣٦ ، ج ٤ سنة ١٩٣٩) .
- ٣ - التعاوي والمراثي لأبي العباس المبرد (م ٢٨٦ هـ) : معمد الديباجي ، ضمن مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .
- ٤ - العماسة للبعثري (م ٢٨٤ هـ) : ن . ن . لويس شيفو ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١٠ .
- ٥ - الشعر والشعراء لابن قتيبة (م ٢٧٦ هـ) : ت . أحمد محمد شاكر ، ج ٢ (بتزليم متسلسل : الأول سنة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م ، والثاني سنة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م) ، دار المعارف بمصر .
- ٦ - طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي (م ٢٣١ هـ) : ت . محمود محمد شاكر ، ج ٢ (بتزليم متسلسل) ، مطبعة المدني ، ١٩٧٤ .
- ٧ - قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي للدكتور وهب الرومية : منشورات وزارة الثقافة بدمشق ، ١٩٨١ .

٨ - معجم الشعراء لأبي عبيد الله المزياني (م ٢٨٤ هـ) : ت . عبد الستار أحمد فراج ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

★ ★ ★

فارس الأندلس العربي أبو الوليد بن فستون مع الليل ومآثرته في البطولة

نذير الحسامي

جناح الليل ، وفي سكون العتمة تتردد زفرات موجمة تكاد تشعل بحرهما برودة سماء (مرقسة) ، المدينة الأندلسية ، وهي لانسان لا يقر به مضجع ولا مرقد ، فكأنه ملسوع أو مفجوع . . . والى جواره بعيداً منه شبح لامرأة لا تكاد تبين .
ويأخذ ذلك الانسان المجمع في شكاته ونجواه لصاحب يأس اليه هو الليل شعر أنه في وحدته لا يساقيه جرحه ، ولا يعاطيه منه على غير ما عوده . . . ويطلق في البحر بما يشغل ضميره من مشاعر غبية ، وما يملأ نفسه من أحلام تضيء بكثير من الآباء ، وكثير من بروق الأمل والاعتزاز . . . فإذا سألت عن هذا الانسان المجرع بكبريائه من القطيعة يلقاها حتى من الليل ، صاحب أيامه ، علمت أنه البطل العربي والفارس الشجاع أبو الوليد بن فستون . . .
كما أنك لو سألت عن المرأة التي انتعت بعيداً عنه في الليل بحيث لا يراها أحد لعلمت أنها زوجة أم الوليد تمانق جرحه وتشاركه فيما يحس به من ألم وحزن ، وتصفى اليه بالسمع والقلب وهو ينشد :

الليل يجفوني وينفض كمي	مني ويقبض عن غلامي فلكم
وأراه عن كفتي يلم عباءة	نسج الهوى كانت وكانت غزله
بيديه عشت وعاش يرخيها على	جنحي إذا ما السهد أرخى سدله
مالي أرى ليلى يباعد بيننا	أو لم أكن في حالتيه ليله ؟
ينال ليل يا خلّ الليالي هتفا	أعلى الهموم يعاف خيل خيلك ؟
وحدي مع الجرح العزير يمضني	وأراك لا تسقي بكأسك غلّك
سيفي أطارحه الشكاة على الأسى	ويضج أن أشكو ولا استك

ويبيت ياسوني بكل مضيئة
لو كنت تسمعه يعاتب من ناي
أيرق لي سيفي ويطفىء حرقتي
أجعدته يا ليل وهو رفيقنا
صقلته أندلس السيوف ولم تزل
في الحق ضراب بهامات العدا
ما ناء سيف في الجهاد بعمله
في شرعة الرحمان حُمر زحوفه
برقت سيوف الفاتحين بعده
رايات يعرب تشرق الدنيا بها
خفقت على الزهراء تصدح بالهدى
يا لليتيم اذا تفرق شمله
من عبد شمس عانقته صوارم
نادى سوابقها فكانت جنده
كم لك للطاغوت من أصنامه
يا قلب هذا الليل شكلي في الرؤى
اني حملت بجنح ليلى مضجعي
وعرفت في ليلى الهوى وحنوه
اسقيه بعضي ضنة أن ينقضي
ليل تصيح به القلبى في غمدها
هذا أخوك أبو الوليد صحبته
فعلام يا ليلى نجومك هجج
أدرت ما بي أم عرفت وجيعتي
أسالت ما معنى القطيعة في الهوى
لا لم تدر يا ليل خمرك في الجوى
أم الوليد على مصاحبة الشجي

يحكي بها يوم الوقيعة فعله
عنا ومن قطع الوداد وجبله
وتمل وصلي في دجاي ووصله ؟
المجد يعرفه ويعرف نبيله ؟
شففا تجده على لظاها صقله
لم يدعه دمه من الا طلكه
الا وشاطره رؤاه وحمله
فكت عرى الطفيان يسرج خيله
وتنادت الآمال ترقص حوله
ترحالها في المجد بارك حيله
وعلى طليطلة ترنح شبلة
في الأرض يجمع بالعقيدة شمله
جاءت بأي الفتح تركب سيله
ودما فيالقها فكانت رسله
فاذل ما عبدوا بها أو التهوا
طيرا اطيح الايك يجعد شكله ؟
هل موجع مثلي ارتمى فاحتله ؟
لم الق في شجوي شجيا مثله
واروح اشربه بكاسي كله
ان بات خدن الليل يشكو اهله :
قلّب الزمان له المجنّ فكن له
ودجاك حولي لم اذق مبتلكه
في صدر من سئم الوفاء ومكه
وعرفت من تيه الجفاء أضلكه
انا ذقت اكثره وذقت اقله
احنى فيا ويح الشجي وويله

ولا يكاد ينتهي أبو الوليد من هذا الايقاع المبر الذي يمتلئ به زخم عاطفته المشبوبة
ويترجم ما في قلبه الكبير من طموح نبيل يليق بأمثاله من الرجال الشجعان الى جانب ما فيه
من نغم حزين ، حتى يفاجأ بامراته أم الوليد التي يحبها لفضلها وعقلها تقبل عليه بدفء
نجواها حانية مترفة به ، وتجلس الى جانبه تواسيه وترد له يقينه بنفسه ، وبما ينتظره
من ظفر ومجد هما كفاء وفائه لعروبه ومعقيدته وكفاء شجاعته وبطولته في جهاد
الروم فارساً عربياً ماضي الحد في سيفه ومروءته ويأس أبو الوليد الى الزوجة
الحنون وهي تغاطبه قائلة :

هوّن عليك أبا الوليد فليس سؤن الليل سؤلك
ليل الحزاني ليس ليلك في المصائب وليس خلك
من ضامه حلك توقع من بنات الدهر أهلك
خل الوشاة وما يقول الشائشون : عليك أولك
ان ينبعوك فلن يبونهم نباحهم محلك
لا تبتئس مما افتروه فلن يضرك أو يضلك
امثرت نفسك بالبطولات التي لم تبلى مثلك
احمل جراحك في الاحبة واحتسب في الحب حملك
عزّ الهوى تابى على فدراته أن يستذلّك
دع ما يريب وشده فيما لا يريب الله رحلك (١)
يا سامح الله الأمير باي سوق باع نصلك (٢)
سيف علوج الروم تذكره وتذكر فيه هولك
هل ساء بك عفة العر الأبي فعط نزلك
أم احفظته رجولة لم يلقها في الرهط قبلك
نصبوا الفخاج وراءه ومددت في عينيه سبلك
وسمى العرام بهم اليه وفي الحلال نسجت عزلك
يا صائنا عرض الحنيفة هل جزاؤك أن يفلّك ؟
أتراه يمنعك الوداد وفي العفاء يريد قتلك ؟
أي العطاء حرمته وعلاك للنفعات أملك ؟
أعطيت ما شاء الأبناء ولم تغن في الحق أهلك

بذل الأمير لساعة . تمضي ويغلي الدهر بذلك
اتباع للافك الذي في زحمة الحسد استقلك ؟
اتراك في ساح الفداء أريتته في الجود بغلك ؟
اقصاك حين سقاك حادي الموت كرمته وعلك ؟
وزواك كالأعصار منقضا تسروع الناس حولك
سيف الكرامة كنته والغيل فيها كن خيلك
بعد الأمير بما أجبك في العلا وبما أجلك
يا من سلكت بكل مكرمة اليه كل مسلك
أبو الوليد ؟ وهل يقيلك قول وأشر : ما أقلك ؟
ويح الأمير يقطع الحساد في نعماء جبلك
ما أنت أول من جزمت لغدرة وفقدت شملك
ماذا عليك لو انتظرت غدا تهز في فيه فعلك
أو لم أقص عليك فعل فتى العلا بالليث قبلك (٣)
خل الأمير بغير حدك يدر في الصدمات فضلك
وتدل من جعد الصنيع على المودة أن يدلك
ها هم على الثغر العلوج فلا لهم واستفت فالك

وتستقبل أم الوليد زوجها أبا الوليد عائدا إليها من ممرسته الظافرة مع العدو الذي مني جيشه بهزيمة منكرة في قتال جيش الأمير المستعين بن هود له بعد أن أبلى أبو الوليد على رأس فرسانه بلام الأبطال . وقد دخل أبو الوليد على زوجته وعليه قميص ، يملوه ويملوه وجهه غبار المعركة وليس عليه درع ولا في يده سيفه الضارب الذي لا يناجزه سيف إلا قلمه . . . دخل على أم الوليد وفي يده سوط طويل وهيناه تتهللان ببريق النصر الذي استحقه بشجاعته على العدو وعلى حساده المفتريين ، وتتزاحم على شفثيه كلمات تبرق بالجمهر يريد أن يسهب بها قصة مآثرته الخارقة الغالدة في البطولة التي اجتريها اليوم في نزاله مع الفارس الأسباني المتججج والمدجج بالسلاح وبدره السابغة التي لفته من أعلى ناصيته نزولا حتى حوافر فرسه . ولم يدر أبو الوليد أن أخبار المعركة قد سبقته إلى أم الوليد وانها وهي الراضية عن بطولة زوجها الوثيقة له بالنصر ، تستقبله مزهوة بما علمت من المآثرة الجديدة التي لم يسبق إليها أبو الوليد في تاريخ المارك في هزيمته لذلك الفارس الرومي الذي اندفع بمنجهيته وغروره يتعدى

الفرسان العرب لمبارزته وقد أوقع ببعضهم . فقد أسعدما النبأ الذي هز حمية الأمير المستعدين وجنده ، وضمضع عزيمة الأعداء ، إذ برز أبو الوليد في الميدان للفراس المتجبر بيده سوط طويل ينتهي بمقعدة وعليه قميصه ، وقد جرد نفسه من السلاح استهانة بخصمه ، ورغبة منه في أن يحقق أمام الأمير والجند ، وأمام حساده معجزته في الفروسية . وما أفاق الفارس المتفطرس الأسباني من دهشته وحنقه حتى اندفع نحو خصمه الفارس العربي وأهوى عليه برمحه الذي تحاماه أبو الوليد بخفة وشجاعة بالتغافل على عنق جواده ، وهو الفارس المجرب ، ثم استوى على صهوة الجواد ثانية . وبعد مداورة وبأخته منه استطاع أن يتناول ذلك الرومي بسوطه الطويل ذي المقعدة فأخذه به لفأً على عنقه حتى ملك عليه أمره ، وشل حركته ثم اقتلعه باقتدار بيده من صهوة جواده وأتى به جراً على أرض المعركة ، إلى الأمير ابن هود الذي كان يرقب مع الجند المعركة بحذر ودهش .

على أن الأمير وقد رمى أبو الوليد بين يديه خصمه العنيد بالأسلوب البطولي الخارق وعفوه بتراب الدل والهزيمة قام يهلل ويكبر مع جيشه للمأثرة ، ثم عانق أبا الوليد ، وجمل يمتدح إليه مما بدر منه بحقه بجناية الوحشة والمنافقين الحساد ثم كانت الكرة على جند الروم . وكانت لهم الهزيمة المنيعة .

لم يكن أبو الوليد ، وهو يرى أم الوليد تقبل عليه عند دخوله إليها يتوقع أن يكون أحد سبقه فزف إليها بشرى الانتصار ، وقص عليها ما قام به فقد لبثت أم الوليد تنتظر رواية القصة من زوجها نفسه لتتأكد له أن يشفي قروح قلبه وأن يفرح بنبأ مشير عن شجاعته ينقله هو إليها كانت هي صاحبة النبوءة فيه .

ويقتعد أبو الوليد المجلس الذي كان فيه معها في ليلتها الماضية وينطلق في سرد حكاية البطولة الخالدة في هذه القصيدة التي جمع فيها أطراف قصته فكان فارس البيان كما كان فارس الميدان :

أُم الوليد وعفوا ما لحظ الهوى	مني ومن كاس بلحظك دارا
ماذا أقول وليس سيفي في يدي	يروني الحديث ويشرح الأخبارا ؟
نقشته غاشية الدماء فانبثت	في صفحتيه السنن تبسار
يفنيك قبل سؤاله تبيانها	عن علم جوهره لظي وضرارا
تروي فعال أبي الوليد لكل من	جهل الفعال وانكر المقدارا
ماذا أقول وليس تحت حمالي	درع أخوض به الفمار نهارا ؟
أكل الأسنة فوق كل جراحة	مني ورد حديد من نشارا
طول الوقائع منه مد أصابعا	زرقا تشير إلى السيوف قصارا
ماذا أقول وما على جسد الفتى	إلا القميص عباءة وشعارا

لو جنت تقرا خيطه في اسطر
 أم الوليد وما علي من العلا
 يا من رددت الي غار الامس بل
 القول : انت علرتني فاثبتني
 اليوم ازهقت' الوشاة وكيدهم
 فجرت في ظلماتهم شمسي فما
 وفقات اعينهم على اكرومة
 لو كنت شاهدة عصاي لقتتهم
 ورايت كيف اللؤم يطمع نفسه
 اني اقتحمت على العلوج صفوفهم
 الكافرون رموا الي بفارس
 برزوا به فعلا يدق ثرى الوفى
 متسرلا فوق الجواد بدرمه
 يا لابن فتحون ويا لقميصه
 وابيك يا أم الوليد لقيته
 لو كان يعلم ما اشتياقي ان يرى
 ويل المهازيل العلوج تركتهم
 جندلت فارسهم بعقدة خابط (١)
 انشبتلها بوويده انشوطه
 جاذبته الميسدان اسقيه بها
 بالسوط اخذه واتركه فلا
 قمططه بالسوط فوق حديده
 وربطته كالفار من اقطاره
 وسددت في عينيه درب هروبه
 وانذفته ذل الفرار فنال

لقرات ملحمة تنز شرارا
 الا هواك ولا هف بي حارا
 يا من ضفرت علي منك الفارا
 فاتيت اوليك الرضى استغفارا
 ونشرت ما حاكوا علي غبارا
 كاد الظلام يفيق حتى غارا
 بصروا بها عني القلوب سكارى
 فيها ارتجلت للؤمهم اعدارا !
 ضعة ولو ملك العياء توارى
 وصدمت حائط بفيهم فانهارا
 منهم يعربد فاجرا نعارا
 يرغى بلامته ويطلب ثارا
 ثبثا ٠٠ وهل لك ان تهز جدارا ؟
 قدر المهشد ان يعي الاقدارا ؟
 كلقاء نشوان يميم فخارا
 ضربي لمات حفيظة وصفارا
 عصفا فلم اكلهم استكبارا
 شمغت تدور بعنقه استهتارا
 لو لم اعف دقتلها مسمارا
 كاس الهزيمة مقبلا كرادا
 يدري دخانا يصطلي ام نارا !
 وزردت حتى ضاق فيه مدارا
 فتقلصت فيه المسالك دارا
 حتى رأى اقباله ادبارا !!
 من قبل ان يستطيع منه فرارا

وطرحته اضحوكة الميدان لا
كرمتم سيفي أن يسئل على دم
ذلل الوفي بلفظه أذ اطفأتها
فيه ظبي وبريتها اظفارا
شرفا يطول بذكره بل عارا
الا تهون منازل وديارا
فيه المناير كبرت أسعارا
هذا الذي خيثرته فاختارا
فجثا الجبان يعاتب الجبارا
للمستمين بما يرى أمثارا
شرفا وثار من عدو جارا
بالقدر كان على الطريق منارا
من قبل قتلته يموت مرارا
ما كان أهونها علي مقفارا
مترجا يصيح على الملا جارا
هطلت على جرحي فازهر نارا
مما رمانى العاسدون صفارا
يده يدا بالسمع تنظم عارا
سكر الأمير بطييه استبشارا
جعل النجوم لعزبه أزارا
خلع الرقاب لمنكبي أزارا
وطرحته اضحوكة الميدان لا
كرمتم سيفي أن يسئل على دم
ذلل الوفي بلفظه أذ اطفأتها
فيه ظبي وبريتها اظفارا
شرفا يطول بذكره بل عارا
الا تهون منازل وديارا
فيه المناير كبرت أسعارا
هذا الذي خيثرته فاختارا
فجثا الجبان يعاتب الجبارا
للمستمين بما يرى أمثارا
شرفا وثار من عدو جارا
بالقدر كان على الطريق منارا
من قبل قتلته يموت مرارا
ما كان أهونها علي مقفارا
مترجا يصيح على الملا جارا
هطلت على جرحي فازهر نارا
مما رمانى العاسدون صفارا
يده يدا بالسمع تنظم عارا
سكر الأمير بطييه استبشارا
جعل النجوم لعزبه أزارا
خلع الرقاب لمنكبي أزارا

★ ★ ★

أمّ الوليد وما أبرّك خلّة
ويد تطوّفتني حفّلتا جميلها
أشعلت ثائرتي بقصة ماجد
وإذا الكبير دنا ليعطي في العلا
(بدر بن عمار) ومنشد بأسه (٥)
هذا فتى الجلّي وهذا شاعر
ليت الذي شهد الفخار بأسمه
واسيت جارا لم يذمّ جوارا
لك ما حيت مع الرديّ دوارا
بالسوط لأقلى ليثه ذارا
كانت مآثر راحته كبارا
سارت ركاب المجد أنى سارا
رفع القصيد الى الخلود مسارا
وافى ليشهد في القميص (ضارا) (٦)

نذير الحسامي

★ ★ ★

□ العواشي :

١ - فارس من أشهر فرسان الأندلس وكان في أيام المستعدين بن هود أمير سرالسلطنة من أمهات مدن النفوس في الأندلس الشمالية في أواسط القرن الخامس الهجري - العاشر الميلادي ١٠١٥ - ١٠٦٥ - وقد جاء ذكره في كتاب سراج الملوك لأبي بكر الطرطوشي (٤٥١ - ٥٢٠ هجرية) .

وقد كتب صديقنا الفاضل الأستاذ الدكتور أسعد حومد قصة هذه البطولة العربية الفالدة المعكية في القصيدة من خلال المآثر الفارقة في فن القتال والفروسية التي اجترعها الفارس العربي (أبو الوليد بن قحون) أيام الحكم العربي في الأندلس ، والتي جاء ذكرها في كتاب الطرطوشي المذكور . وكان الأستاذ حومد موافقا فيما قصه بقلمه السيل وهو مشكور على بادرته الطيبة الناجعة ، وقد استوحيناها في صياغة وقائع قصيدتنا التي تملئ علينا أن نوصفها شعرا في السطور الأخيرة من قصته . أما القصة فقد نشرت في مجلة (رسالة الجهاد) الليبية ص ٧٠ في العدد ١٦ السنة الثانية كانون الثاني (يناير) ١٩٨٤ وفي المودة إليها فائدة ومثمة .

٢ - الأمير المستعدين بن هود أمير سرالسلطنة وكان تنكر لأسير الوليد يسمى الوشاة والعساء واستبعد من مكانه عنده .

٣ - تشير الزوجة الى قصة بدر بن عمار الذي صارح الأسد بسوطه ورماء بها وهي والفة خلفها الشاعر العربي أبو الطيب المتنبي حين زيارته للأمير في الأردن في قصيدته الرائعة وقد جاء فيها :

امعفر الليث الهزبر بسوطه لمن ادخرت الصارم المصقولا

٤ - الغابط هنا هو السوط .

٥ - بدر بن عمار صاحب الأردن المار ذكره ومنشد بأسه أبو الطيب المتنبي في قصيدته المشهورة .

٦ - ضرار بن الأزور البطل العربي المشهور الذي حارب في جيش خالد بن الوليد في فتح دمشق وكان يلتقب بضرار العاري لشجاعته في القتال ولأنه خلع درعه وحارب بقميصه ، ويقال . انه لقب بذلك لغلظه قميصه وخطوه القتال عاريا ، وكان أسر من قبل الروم وتم تحريرهم على يد أخته خولة .

ديوان ديك الجن الحمصي بكين الضبياع والتضييع

مظهر الحجي

لم يصل إلينا مخطوط كامل لديوان ديك الجن ، بل ورد شعره مفرقا في بطون كتب الأدب والنقد ، ثم جمع هذا الشعر المبدد في أيامنا هذه ، في ديوانين متلاحقين : الأول : « ديوان ديك الجن الحمصي » (١) للاستاذين عبدالمعين الملوحي ومحيي الدين الدرويش .

فقد جمعا بين دفتي الديوان ١٠٩ قطعة شعرية ما بين القصيدة والمقطوعة ؛ وبلغ عدد أبياتها ٤١٧ بيت ، كما بلغ عدد الصفحات ١٣٠ صفحة من القطع المتوسط .

بذل الباحثان جهداً مشكوراً ، وكان لهما فضل الريادة في إحياء شعر الديك الذي يمثل معلماً من معالم الشعر في العصر العباسي . ولكنهما أفرقا في شرح الشعر وتفسيره ، ولم يلتزما بقواعد التحقيق المعروفة ؛ فلم يهتما بتخريج الأبيات ومطابقتها ، ولم يشارا إلى المصادر بأجزائها وصفحاتها (٢) .

وعلى الرغم من هذه الهنات ، فإن ما قاما به عمل رائد يستحق الشكر ، لأنهما كانا أول من فتح الباب إلى عالم ديك الجن المخلق .

الثاني : « ديوان ديك الجن » (٣) للباحثين الدكتور أحمد مطلوب والأستاذ عبد الله الجبوري فقد جمع الباحثان بين دفتي الديوان ١٣١ قطعة شعرية ، ما بين القصيدة والمقطوعة وبلغ عدد أبياتها ٦٤١ بيت . ثم أحالت دار الثقافة حملهما إلى أحد الأدباء الباحثين (٤) فأضاف بعض الاستدراكات في التخريج والشعر الذي لم يصل إليه ، وبلغ ما أضافه ثلاثين بيتاً .

لقد اعتمد الباحثان في اخراج هذا الديوان على مصدرين :

آ - نسخة مخطوطة جمعها الشيخ محمد السماوي وسماها : « الملتقط من شعر عبد السلام بن رغبان ديك الجن » .

ب - كتب الأدب والتراجم والنقد .

فاعتمدا مخطوطة السماوي أصلا ، ثم تماها بما وجداه في بطون الكتب ، فجاء الديوان في ثلاثة أقسام :

الأول : في آل البيت : ويضم ثمانين قصيدة في ١٥٦ بيت .

الثاني : فنون مختلفة : وهو ٣٩ قصيدة في ٢٧٨ بيت .

الثالث : تكملة الديوان : وهو ما لم يرد في نسخة السماوي ، ويضم ٨٤ قصيدة في ٢٠٧ بيت .

واتبع الباحثان قواعد التحقيق العلمي ، وبذلا جهداً واضحاً في جمع القصائد وتخريجها ومطابقة الأبيات والاحالة على المصادر التي عاها إليها ، وذكر الاختلافات ان وجدت . ولكن عملهما لا يخلو من بعض الهنات . فمخطوطة السماوي عمل متأخر لا يتصف بالقدم والتوثيق والرواية عن العلماء والرواة ، وكان يمكن للباحثين أن يقوموا بما قام به السماوي ؛ وقد فعلا ، فجمعنا من بطون الكتب ما لم تثبتة المخطوطة من شعر ديك الجن .

ثم ان اعتمادهما المخطوطة أصلا ، جعل عملهما مضطرباً ، فلم يرتبنا الديوان على حروف المعجم ، كما تكررت بعض المقطوعات ؛ وكان يمكن لهما بسهولة أن يميذا ترتيبها ويرداها الى أصلها (٦) ، وزادت استدراكات وإضافات دار الثقافة في اضطرب الديوان .

وعلى الرغم من الجهد الكبير الذي بذله الباحثان في التقصي والاحاطة ، فانهما لم يستطعا الوقوع على شعر ديك الجن كاملاً (٧) . وهذا أمر بدهي ، ما دام ديوانه الأصلي المخطوط ضائماً ، وما دامت المطابع تمرض كل يوم جديداً . ولقد وقفت على بعض شعره ، مما لم يرد في الديوانين المطبوعين .

ولقد شجعتني ما وقفت عليه - وهو يوازي ثلث ديوانه - على إعادة اخراج الديوان من جديد ، وأنا في سبيلي الى ذلك .

والسؤال الآن : هل ترك ديك الجن ديواناً مخطوطاً ؟ فإذا لم يترك ، فهل جمع أديب من الأدياء من معاصريه أو لاحقيه ، شعره في ديوان متكامل مرتب محبوب ، كما هو الأمر مع غيره من الشعراء ؟

لم يكن ديك الجن نكرة في عصره ، ولم يكن شعره محصوراً في حمص أو بلاد الشام . وإذا كان من الثابت أنه لم يغادر بلاد الشام ، ولم يغد على الخلفاء والأمراء ما دحا متكبساً ؛ فان من الثابت أيضاً أن شعره كان يجري على السنة الأدياء والشعراء في الأمصار كما تحفل به كتب الأدب والنقد (٨) وتدخله طرفاً في الموازنات التي تعقدها بين الشعراء في

أعراض الشعر المختلفة . ثم إن مأساة الشاعر في محبوبته ورد ، تكفي لتجمل ذكره يطبق
الأفاق . فأين ذهب شعره ؟ وأين ذهب ديوانه ؟

إننا لا ننع في كتب التراث على الكثير من أخبار الشاعر ، وكأنها اتفقت جميعاً على
إغفاله والوقوف عند مأساته في ورد ، وكانت - في معظمها - حالة على أبي الفرج وكتابه
الأغاني (١) تنقل عنه ولا تتجاوزه .

وفي ظني أن هناك عدة أسباب ، اجتمعت فكانت سبباً في خمول ذكر ديك الجن وضياع
شعره أو تضييمه . فانتسابه إلى الحزب السياسي المعارض ، حزب الشيعة ، ومواقفه
المتهمكة من المجتمع وقيمه الأخلاقية والدينية ، وجرأته في الجهر بسمتقده ومواقفه ؛ وفاجعته
المأساوية بورد وما خلفته في نفسه من صدوع ، ثم ما يحفل به شعره من مجون وتمرد وجرأة
على القيم ؛ هذه الجرأة التي كانت سبباً لاتهامه بالزندقة والالحاد ، حتى قال صاحب
كتاب ديوان المعاني : « ومن كلام الملحدين لعنهم الله » (١٠) ثم أورد قول ديك الجن :

هي الدنيا وقد نعموا بأخرى وتسويف النفوس من السوافي
فان كذبوا أمنت وان أصابوا فان المبتليك هو المعافي
وأصدق ما أبشك أن قلبي بتصديق القيامة خير صافي

ولكن هل تمنع هذه الأسباب مجتمعة وجود ديوان لديك ؟ في رأيي أن لا . وقد
وصلتنا دواوين لشعراء من معاصريه ، ومن هم في طبقته الشعرية أو دونه مرتبة ، بل إن
بعضهم يفوقه فيما اتهم به من كفر أو الحاد أو زندقة ، أو انضواء تحت لواء المعارضة
السياسية لبني العباس ؛ ولقد دفع بعضهم حياته ثمناً لهذه التهم . وليس الناس جميعاً
في عصره من الاتقياء ، أو من أنصار العباسيين ، بل إن لكل شاعر أنصاره ومحبي فنه ولونه
الشعري .

وقد كان لديك الجن من يحب فنه وينقله عنه . وحسبنا ما يرويهِ ابن عساكر
على لسان سميد بن يزيد الحمصي ، قال : « دخلت على ديك الجن ، وكنت أختلف إليه
أكتب عنه شعره . » (١١) فهل كتب سميد هذا شعر الديك كاملاً ؟ وإذا لم يكتبه كاملاً ، ولم
ينظمه في ديوان مستقل - وهو فيما يبدو من كلامه من المشتغلين بالأدب - فأين مخطوط
القصائد التي كتبها ؟

إننا لا نمش في ديوانه المجموع إلا على النزر من القصائد المتكاملة ، وأما ما تبقى
منقطوعات أو أبيات متفرقة في كتب الأدب والنقد ؛ ويدل سياقها على أنها أجزاء من
قصائد كاملة ، وهذا يدل على غزارة شعر الديك ، هذه الغزارة التي لم يصل إلينا منها
إلا نيف وثمانمائة بيت .

ثم إن كتب الأدب والنقد حافلة بالشعر المنسوب لديك الجن الحمصي ، ولقد جعلته
هذه الكتب طرفاً رئيساً في المقارنات والموازنات . وفي يقيني أن الناقد ابن وكيع التنيسي ،

كان يضع أمامه نسخة من ديوان ديك الجن عندما ألف كتابه (١٢) الذي درس فيه شعر المتنبي ، وتتبع سرقاته وأعادها - من وجهة نظره - الى مواطنها . ولقد كان شعر الديك من أهم المواطن التي سطا عليها المتنبي .

والذي يهمنا الآن هو اعتماد ابن وكيع على مخطوط لشعر الديك في بحثه ، والا فكيف استطاع أن يمتد هذه المقابلات الدقيقة ، ويختار المناسب من شعر ديك الجن ليجمعه مصدراً لشعر المتنبي ؟ ونحن نعلم أن ما دون في كتب التراجم والأدب لا يكفي هذا الباحث ولا يغنيه ، كما نعلم أننا واجدون في شواهد شعر الديك ، لم يرد في ديوانيه المطبوعين .

وما ينطبق على ابن وكيع ينطبق أيضاً على الرقيق النديم (١٣) وكتابه الذي تناول فيه الخمرة وأوصافها في الشعر . فهو لا يستطيع أن يتخير ما تخيره إلا من ديوان يسمح له باختيار الأبيات المناسبة ليستشهد بها على موضوعه المحدد .

كما أننا واجدون أيضاً بين شواهد شعر الديك الجن ، لم يرد في ديوانيه المطبوعين . وإذا كان ما قلناه حتى الآن ضرباً من التكهن والاجتهاد فإن هناك من يضم بين دفتيه مجموعة مرتبة مبوبة من شعره على أقل تقدير .

وأولى هذه الاشارات وردت على لسان الشمالي (١٤) ، حيث يذكر أن ابن طباطبا طلب من أبي عمرو جعفر بن شريك ، ديوان ديك الجن ، فلم يعطه آياه ، فقال يماثبه :

يا جواداً يمسي ويصبح فينا واحداً في الندى بغير شريك
أنت من أسمح الأنام بشعر الناس ، ماذا اللجاج في شعر ديك
يا حليف السماح لو أن ديك الجن من نسل ديك عرش المليك
لم يكن فيه طائل بعد أن يدخله الذكر في عداد الديوك

ثم تكررت هذه الاشارة بصورة أخرى في مرآة الجنان ، حيث يقول المؤلف في معرض حديثه عن ابن الأثير صاحب المثل السائر : « وله مجموع أخبار ، فيه شعر أبي تمام والبحتري وديك الجن والمتنبي ، في مجلد واحد كبير ، وحفظه مفيد » (١٥) .

كما تكررت في دراسة الدكتور السيد محمد يوسف للشمشاطي وكتابه الأنوار ومحاسن الأشعار . وقد عدد من آثار الشمشاطي « عمل ديك الجن وصنمه » (١٦) .

إن ما عرضناه حتى الآن ، يكفي للدلالة على وجود ديوان مخطوط لشعر ديك الجن الحمصي ، ضاع أو ضيّع ، أو ما زال يرقد في إحدى مكتبات التراث ، في مكان ما من العالم ، ينتظر اليد التي ستنفض عنه غبار القرون .

وربما طال انتظارنا ، ولكن هذا لن يوقفنا عن التتبع والاستقصاء وجمع ما يصل
اليه من شعره المتناثر في بطون الكتب ، علنا بهذا الجهد نرد للشاعر بعض حقه علينا ،
ونعود به الى مكانه الحقيقي بين شعرائنا الكبار ، الذين انصب عليهم من العناية
والدرس أضما ما ناله ديك الجن ، وهو الذي كان يمد في عصره واحداً من أبرز الشعراء
المجدين ، ورأساً من رؤوس المدرسة الشامية في الشعر ، التي استوت واكتملت على يدي
أبي تمام ، تلميذ ديك الحمصي المجد .

مظهر العجبي

حمص - جورة الشياح - شارع زبيدة



□ هوامش البحث :

- ١ - ديك الجن الحمصي هو عبد السلام بن رهبان ، ولد في حمص سنة ١٦١ هـ وتوفي فيها سنة ٢٣٥ هـ . وديك الجن لقب عليه . اشتهر بقتل زوجته ورد ، وكان من المجدين في العصر العباسي ورأساً من رؤوس المدرسة الشامية .
- ٢ - طبع في حمص سنة ١٩٦٠ م .
- ٣ - اطلعتي الأستاذ عبد المعين الموهبي مشكوراً على ما استدرجته من شعر لديك الجن علي ديوانه ، والسا اقدر له جهده الكبير وأمانة العالم فيه .
- ٤ - طبع في بيروت سنة ١٩٦٤ م .
- ٥ - لم يصرح باسمه .
- ٦ - انظر الديوان : ص ١١٢ ، المقطوعة رقم ٢٠ . وقد تكررت المقطوعة نفسها ، حيث أوردها الباحثان مع قصيدتهما الأم في الصفحة ١٧٢ من الديوان .
- ٧ - انظر مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق ج ١/المجلد ٥١ ص ١٥٣ وما يتلوها . واستدراكات هلال ناجي ، بلداه .
- ٨ - انظر المصنف في نقد الشعر وقطب السور وديوان المعاني والموازنة والابانة وغيرها من كتب التراث .
- ٩ - الألهاني : ج ٥١/١٤ .
- ١٠ - ديوان المعاني : ج ٢٥١/٢ .
- ١١ - تاريخ دمشق لابن عساکر ج ١٠/١٥٩ (مخطوطة المكتبة الظاهرية - دمشق) .
- ١٢ - المصنف في نقد الشعر وبيان سرقات المتلبي ومشكل شعره .
- ١٣ - قطب السور في أوصاف الخمر .
- ١٤ - الديوان : ص ٢٠٦ ، مطلوب وجوهي .
- ١٥ - مرآة الجنان ومبراة اليقظان : ج ٤/٩٩ .
- ١٦ - انظر مجلة مجمع دمشق ج ٢/مجلد ٤٨ ص : ٣٥٩-٣٧٠ .



نشاطات في خدمة التراث

اعداد: عبد اللطيف الأرنؤوط

□ المؤتمر العاشر لتاريخ العلوم عند العرب: (١)

احتفل في مدينة اللاذقية بالمؤتمر العاشر لتاريخ العلوم عند العرب ، الذي أقامه معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب بين ٢٢ - ٢٤ نيسان ١٩٨٦ شارك فيه عدد من العلماء والباحثين المهتمين بالتراث العلمي العربي . وتم اتخاذ سلسلة من التوصيات التي من شأنها تعميق وتوطيد العلاقات الثقافية والعلمية بين معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب والمنظمات العلمية العربية والدولية ، وفيما يلي نص هذه التوصيات .

١ - العمل على تعميق وتوطيد العلاقات الثقافية والعلمية بين معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب والمنظمات العلمية العربية والدولية (الألكسو - الأيسكو اليونسكو) ، ومناشدة هذه المنظمات بما يلي :

أ - دعم معهد التراث العلمي العربي لتمكينه من تحقيق أهدافه في الكشف عن التراث العلمي العربي وتحقيقه ونشره .

ب - العمل على احداث مركز تدريب في معهد التراث لتحقيق التراث بأسلوب علمي موحد .

٢ - بذل الجهود لاجراء بحوث مشتركة بين المختصين في كل فرع من العلوم والمؤرخين له تحقيقاً للدقة العلمية والموضوعية .

٣ - العمل على كتابة موسوعة علمية حديثة عن التراث العلمي العربي في مجالات العلوم كافة يساهم فيها الاختصاصيون من العلماء والباحثين .



- ٤ - السعي لتحقيق المخطوطات التي لم تتحقق حتى اليوم .
- ٥ - الطلب الى معهد التراث العلمي العربي أن يفرض في كل مؤتمر سنوي تقدماً لأفضل ما حققه ونشره في المعهد من مخطوطات خلال العام .
- ٦ - مناقشة الباحثين في تاريخ علوم البحار والملاحة البحرية وحثهم على التعاون مع معهد التراث لتقديم دراسات أصيلة حول مساهمات العرب في هذا المجال .
- ٧ - مناقشة محافظ اللاذقية ومجلسها التنفيذي وجامعتها باطلاق أسماء العلماء العرب على الشوارع والساحات والمدارس ومدرجات كليات الجامعة وغيرها ، وكذلك اقامة تمثال للملاح العربي ابن ماجد .
- ٨ - مناقشة وزارة الاعلام بالتوجيه لوسائلها بتغطية كافة نشاطات المعهد ومؤتمراته السنوية وتظاهراته العلمية المختلفة .
- ٩ - مناقشة الحكومات بأن تبقي على المخطوطات في أماكنها الأصلية دون نقلها الى مناطق أخرى عن طريق المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .
- ١٠ - مناقشة السادة المحافظين بتشكيل لجان لحياء التراث في محافظاتهم بالتنسيق والتعاون مع معهد التراث وجامعة حلب .



□ التراث والواقعية في المسرح (١)

لقى السيد الدكتور (فايز الداية) رئيس قسم اللغة العربية في جامعة حلب محاضرة عن الواقعية القريبة في المسرح (زماناً ومكاناً وشخصاً) ميز في بدايتها بين الممارسة والتراث فأرى أن الممارسة تمتلك أدوات العصر واتجاهاته في المسرح ويقصد بذلك التجديد المسرحي الذي جاء بما لم يكن ، أو أنه ركز على زوايا فنية كانت تمرها برة من قبل (بريخت) .

أما التراث فهو نهج مسرحي قد كان في المسرح الاغريقي منذ (٥٠٠) ق . م ، واستمر عبر المدارس المسرحية وأعمال المبدعين . وان لم تكن الكوميديا منجزة منذ القديم فانها بدأت تستقي من الواقع القريب والمعاصر .

ثم تحدث الدكتور (داية) عن ارتباط التأليف المسرحي الحي بالعمل المسرحي ومدى انتشاره في سورية فذكر أن السبعينات كانت بداية مرحلة مسرحية جديدة مع القباني حيث المسرح القومي وما تلاه من محاولات ترسيخ للفرق القومية فكان مسرح الشعب في حلب ، ومن ثم الفرقة القومية والنظائر في فرقة حمص العمالية ، وقد بدأ الاطار العملي للمسرح في فرق الهواة أولاً ، وفي الفرق العمالية والطلابية والشعبية فيما بعد وذلك في أواسط السبعينات وما بعدها .



□ نشاطات الجمعية السورية لتاريخ العلوم : (١)

تعد الجمعية السورية لتاريخ العلوم أهم انجازات معهد التراث العلمي العربي وتهدف لرصد وتطوير الحضارة العلمية العالمية من خلال النهوض بالأبحاث المتعلقة بتاريخ العلوم والقيام بالدراسات الأساسية الرامية لإبراز مساهمة العرب في العلوم ، وتوثيق العلاقات مع المنظمات العربية والدولية العاملة في حقل تاريخ العلوم . ولتحقيق هذه الأهداف تعمل الجمعية على تنظيم المحاضرات والندوات والمؤتمرات الدولية التي تتعلق بتاريخ العلوم حيث يشارك في مناقشاتها كبار العلماء ، كما تقوم الجمعية بنشر المؤلفات والبحوث ، واصدار النشرات والمجلات والمساعدة على نشرها ، وتنظيم المؤتمرات والاشتراك فيها ، بالإضافة لتنظيم الرحلات المتعلقة بالبحوث وتنشيطها ، وتخصيص منح للدراسة والبحث في المجالات التي تحقق أغراض الجمعية ، والتعاون مع الجمعيات والمنظمات العربية والدولية العاملة في مجال تاريخ العلوم .

وقد بدأت الجمعية بتنفيذ مشروع الصناعات التقليدية التراثية القديمة ومحاولة إبرازها بنماذج مصغرة ، وتنفيذ مشروع الأقمشة والألبسة الشعبية الفولكلورية ، ومحاولة تأمين نماذج منها قبل أن تندثر ، وتعمل الجمعية على جمع المخطوطات العربية القديمة بشتى الوسائل واستقطاب الباحثين ، وتنسيبهم للجمعية للاستفادة من نشاطهم ، كما تعمل الجمعية على شراء آلة - تنفيذ ضوئي - لنشر التراث وتوزيعه بطريقة سريعة كما اشترت الجمعية آلة تصوير فوتوكوبي لمساعدة الباحثين في الحصول على ما يرغبون من التراث والجمعية عضو في الاتحاد الدولي لجمعيات تاريخ العلوم والفلسفة ، وتعمل حالياً لإنشاء اتحاد عربي لجمعيات تاريخ العلوم لتوثيق الروابط بين جميع العلماء العرب المهتمين بتاريخ العلوم وتطوير أبحاثهم وأعمالهم . وتسمى الجمعية جاهدة للوصول الى الأهداف العلمية الحضارية المنشودة لرفع شأن أمتنا العربية واعادة سيرتها الناصعة على مر العصور .



□ اجتماع خبراء مداخل الأسماء العربية : (٢)

بالتعاون بين المنظمة العربية والمركز الوطني للتوثيق بالرباط ، عقد مؤخرًا اجتماع خبراء مداخل الأسماء العربية .

شارك في الاجتماع أحد عشر مشاركًا ، وقد توصل الاجتماع الى مجموعة من التوصيات أهمها :

- قواعد المداخل :

يعتمد مبدأ تطبيق الشهرة في اختيار عنصر الاسم الذي يعتبر مدخلا ، سواء كانت الأسماء العربية حديثة أو قديمة ، وسواء كان العنصر المختار لقباً أو نسبة أو نسباً أو اسماً شخصياً .

وفي حالة عدم امكانية تحديد الشهرة خاصة بالنسبة للاسماء الحديثة يقوم المنصر
الأخير من الاسم العربي مقام الشهرة .

وبعد تدارس المبادئ المطروحة لدخول الهيئات العربية والأماكن الجغرافية ومقارنتها
مع ما ورد في قواعد الفهرسة الانجلوأمريكية، يوصي الاجتماع بالبحث عن تطبيق هذه
القواعد في المكتبات ومراكز التوثيق والمعلومات العربية ، علماً بأن هذه القواعد قد
عالجت ما يطراً على أسماء الهيئات من تغيير .

ولضرورة تمكين النظام الآلي من ترتيب مداخل المؤتمرات والمهرجانات وما شابهها التي
تنمقد بصورة متكررة ، يوصي باضافة الرقم عدداً قبل رقمه بالحروف مثال : المؤتمر
العربي للثروة المعدنية (٤) الرابع ١٩٧٩ : عمان .

وتوصي اللجنة ببناء ملف استناد للأسماء العربية القديمة والحديثة بالنسبة للمؤلفين
والاعلام وتتولى المنظمة ايجاد الوسائل الممكنة لتنفيذ ذلك ، وتنسيق الجهود في هذا الشأن
مع الأطراف المعنية . ويستفاد في عملية بناء الملف من جميع ما صدر حول ضبط الأسماء
العربية خاصة منها : كتب التراجم . وتتولى المنظمة العربية اعداد مبادئ بناء الملف
والاجراءات الخاصة بذلك بما فيها الاستثمارات الموحدة، مع ضرورة الاستفادة من تقنيات نظم
المعلومات الحديثة .

ضرورة بناء الملف للهيئات والأماكن الجغرافية وفق ما ورد في التوصيات الخاصة .

ضرورة التزام جميع المكتبات ومراكز التوثيق والمعلومات بتطبيق الشيفرة العربية
الموحدة (المواصفة العربية رقم ٤٤٩) الصادرة عن المنظمة العربية للمواصفات والمقاييس
عام ١٩٨٤ في شأن ادخال الحروف العربية في مطارييف الحواسيب وترتيبها الفبائياً .

قيام المنظمة باطلاع هذه التوصيات الى اللجنة القطاعية للتوثيق والمعلومات والاحصاء
المنبثقة عن لجنة التنسيق لجامعة الدول العربية المعنية لانشاء الشبكة العربية للمعلومات .

ضرورة التعاون بين مراكز الايداع في البلدان العربية المختلفة في سبيل تحقيق
الالتزام بما ورد في التوصيات السابقة .

تقوم المنظمة مع الأطراف المعنية بالدعوة الى تنفيذ الفهرسة قبل النشر في المطبوعات
العربية .

ضرورة قيام مدارس علم المكتبات والمعلومات وجميعيات المكتبات والمؤسسات
الأخرى ذات العلاقة في الوطن العربي بدور فعال في عملية اعداد وتدريب الأطر البشرية
الفنية وخاصة في أعمال الفهرسة والضبط البيبليوغرافي ، وكذلك القيام بتنظيم نشاط
التكوين المستمر .

مساهمة مدارس المكتبات والمعلومات في القيام بالدراسات والبحوث التي تساعد على الاستخدام الأمثل للأسس العلمية للفهرسة والضغط البيبليوغرافي وفق التقنيات الحديثة المتعارف عليها دولياً .

- توصيات عامة :

نظراً لوجود تفهم دولي لاستثناء قطاع التوثيق والمعلومات من الخضوع الى البروتوكولات التي تحتم الاتصال بنقاط محددة في كل دولة ، يوصي المجتمعون بضرورة تمكين المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ادارة التوثيق والمعلومات) ، بالاتصال المباشر مع المكتبات ومراكز التوثيق والمعلومات ومدارس علم المكتبات والمعلومات في البلدان العربية المختلفة .

★ ★ ★

□ خطة اعلامية لنشر الثقافة العربية الاسلامية : (٢)

كيف يصل صوتنا الحضاري والثقافي الى العالم . وكيف نساهم في الحوار الانساني من خلال ثقافتنا ونجعل لغتنا الأم رائدة تؤكد حضورها في المحافل الدولية . وبكلام آخر ، كيف نعلم اخواننا المسلمين من غير العرب لغتنا العربية ، وكيف نعلم هذه اللغة أبناء العرب المهاجرين في أوروبا وأمريكا . تلك هي القضايا التي أنشأت لأجلها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم جهازها الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية في الخارج .

لقد قام الجهاز وخطة خطوات عملاقة في الدرب المرسوم له وتحرك على الأرض الافريقية والاوربية والأمريكية وعقد الاجتماع الأول لمجلس أمنائه خلال شهر مارس ١٩٨٥ بتونس .

ومن بين توصيات هذا المجلس المشكل من مثقفين وعلماء وساسة عرب دعوة المنظمة العربية لوضع خطة اعلامية رصينة ومفصلة ومباشرتها عبر كل الوسائل داخل الوطن العربي وخارجه وفق الأولويات المحدودة في خطة عمل الجهاز .

- الخطة وهدفها :

وتنفيذاً لهذه الدعوة انعقدت مؤخراً بتونس ندوة هامة ساهم فيها اعلاميون عرب وانكبت على دراسة مشروع الخطة التي وضعها الاعلامي العربي الأستاذ سعد لبيب .

وكما يتضح من الوثائق فان الغرض من هذه الخطة دعم مسيرة الجهاز في العمل على تأكيد عالمية اللغة العربية وعلميتها والتنويه بمكانة الثقافة العربية الاسلامية ودورها في المحيط الدولي وبسط الثقافة العربية الاسلامية كوسيلة قادرة على تمهيد السبيل المسر للوفاء بالالتزامات الروحية القومية والحضارية ومواصلة الدور التاريخي المجيد للامة العربية في الارتقاء بحضارة الانسان في سعيه لتحقيق السلام والعدل والرفاهة .

- اعتماد الخطة :

وتتضمن الخطة الاعلامية جملة من المرتكزات النظرية التي تعدد أهداف الخطة والجمهور الذي تتوجه اليه ومختلف وسائل الاتصال وجملة المبادئ التي تتحكم في صياغة الرسالة الاعلامية وغير ذلك من المرتكزات التي تهدف لتوفير مقومات النجاح لهذا العمل الاعلامي الكبير الذي يتوقف عليه نجاح عملية قومية حضارية .

كما تتضمن الخطة مجموعة من الترتيبات والتنظيمات العملية التي تنطلق من الهدف العام للخطة الاعلامية وهو خلق رأي مساند للجهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية في تنفيذ برامج ومشروعاته سواء على المستوى الوطني أو القومي أو الدولي، وتقسم الخطة تصور تحقيق هذا الهدف الى مرحلتين :

المرحلة الأولى للخطة يكون هدفها التمرير بالجهاز وبتاريخه وفلسفته وإنجازاته ومشروعاته لرسم صورة طيبة له على المستوى القومي والدولي ، وكسب ثقة قادة الرأي في الأقطار العربية ، والمسؤولين الرسميين وقيادات القطاع المالي والاستثماري ، والمفكرين في التنظيمات والمؤسسات الخارجية والدولية، وخلق رأي عام شعبي مساند لمشروعات الجهاز وقادر على الضغط بشكل غير مباشر على أصحاب القرار .

- يوم قومي لنشر الثقافة العربية :

وتقدم الخطة تصوراً لتحقيق هذا الهدف على مستوى النشاط المركزي للجهاز وعلى مستوى الهيئات الوطنية بمختلف الدول العربية أيضاً ، فعلى المستوى الأول تضع الخطة جملة من الترتيبات العملية منها توفير أكبر قدر ممكن من المعلومات عن إنجازات الجهاز وتوزيعها على الهيئات الوطنية والمنظمات والمؤسسات والاتحادات القومية في الوطن العربي والمؤسسات العربية في الخارج ، ثم إصدار مجلة فصلية للبحوث المتخصصة في مجالات عمل الجهاز ونشره معلومات باللغات العالمية لتوزيعها على الجهات الدولية الرسمية، والشعبية ، والتعاون مع هيئات التلفزيون العربية المهتمة بقضايا العالم الاسلامي لاعداد برامج تلفزيونية قابلة للتداول بين هيئات التلفزيون العربية .

كما تتضمن الخطة أيضاً تسمية يوم قومي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية ونشرها تساهم فيه المؤسسات الاعلامية والثقافية والتربوية وذلك بهدف شرح أهمية نشر هذه الثقافة خارج الوطن العربي .

كما تتضمن الخطة أيضاً تسمية يوم قومي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية ونشرها تساهم فيه المؤسسات الاعلامية والثقافية والتربوية وذلك بهدف شرح أهمية نشر هذه الثقافة خارج الوطن العربي .

كما تتضمن الخطة جملة من التنظيمات توكل الى الهيئات الوطنية بهدف تحسين أجهزة الاعلام في البلاد العربية والعمل على التمرير بمشروعاته ودعمه دور النشر العربية للقيام بدور مماثل .

ـ تكثيف الحملة الاعلامية :

وتحدد الخطة هدف المرحلة الثانية من التصور الذي اعتمد من قبل اللجنة الاعلامية دليلاً للعمل كالتالي : الحصول على المساهمات والهبات من الجهات الرسمية والمؤسسات المالية وغيرها من الأفراد القادرين من الجمهور العام ، مع التركيز على مشاركة الجمهور العادي حتى لو كانت حصيلة المساهمة صغيرة نسبياً لما يمثله هذا العمل في ذاته من مغزى مساندة الرأي العام وما تتضمنه هذه المساندة من قوة دفع واستمرارية .

وتنص الخطة - تحقيقاً لهذا الهدف - على تكثيف الحملة الاعلامية على مستوى الجهاز كما تنص على تشجيل وفدين برئاسة كل من المدير العام للمنظمة ورئيس الصندوق للاتصال الشخصي بالمسؤولين الرسميين وقيادات المؤسسات المالية والاستثمارية والجمعيات الثقافية والدينية والقادرين في الأقطار العربية المختارة ، وتوجيه رسائل خاصة من المدير العام للمنظمة الى الوزراء المسؤولين عن التربية والتعليم العالي والثقافة والاعلام والشؤون الدينية في الدول العربية ، يدعواهم الى المساهمة في صندوق التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية لضمان استمراريته وشمول نشاطه استكمالاً لما يقومون به من جهد في هذا المجال ، واختيار وتمويل المشروعات التي يرونها مناسبة من بين مشروعات الجهاز ، كذلك توجيه رسائل من مدير الصندوق الى المؤسسات المالية والتجارية العربية يطلب من المسؤولين المساهمة في دعم الصندوق .

كما تتضمن الخطة النص على تخصيص باب ثابت في بعض الصحف العربية التي توزع على المستوى القومي والدولي ، لنشر أسماء المؤسسات والأفراد الذين ساهموا في المشروع اذا رغبوا في ذلك .

وتعدد الخطة مسارات العمل الاعلامية على مستوى الهيئات الوطنية ، فيما يخص هذه المرحلة الثانية بالاعلان عن فتح باب التبرع رسمياً أمام المؤسسات والقادرين والاكتتاب العام للجمهور للمساهمة في الصندوق ، وحث الصحف الوطنية على الاشادة بجهود المساهمة من المؤسسات والأفراد ، والاتصال بدور النشر باعتبارها طرفاً في نشاطات الجهاز مستفيداً أساساً من نشر اللغة العربية والثقافة العربية الاسلامية ودعوتها الى تقديم مساعدات عينية للجهاز ، وغير ذلك من الاجراءات والتنظيمات التي تهدف الى ايجاد اطار عام وأنظمة وأساليب عمل مناسبة لتأمين موارد وتغطية الجهاز .

★ ★ ★

□ عدد خاص بفهارس الأعداد السابقة من نشرة أخبار التراث العربي (٣) :

قامت نشرة (أخبار التراث العربي) التي يصدرها معهد المخطوطات العربية والتي يقوم بإدارتها الدكتور خالد عبد الكريم جمعة برصد ما ورد في جميع أبواب النشرة في فهرسين شاملين ، أحدهما للمخطوطات والكتب ، والآخر للاعلام من المؤلفين والمحققين والباحثين

والمراجعين ، ولم يذكر في الفهرس الأول منهما أسماء الدراسات ٠٠ الا اذا كانت قائمة على مخطوطة أو شخصية تراثية ٠ حيث تم الاكتفاء بذكر المخطوطة نفسها لسببين :

١ - أن اسم الدراسة ليس في ذهن الباحث غالباً عندما يبحث عن علم من الأعلام أو مخطوطة من المخطوطات ٠

٢ - أن ذكر المخطوطة يجمع كل ما يتصل بها في موضع واحد ٠

★ ★ ★

□ تقرير مجمع اللغة العربية الأردني (١) :

أصدر مجمع اللغة العربية الأردني التقرير السنوي التاسع حول منجزات المجمع خلال عام ١٩٨٥ ٠ ومما جاء فيه :

اولا - تعريب التعليم العلمي الجامعي :

صدر عن المجمع في مجال تعريب التعليم العلمي الجامعي هذا العام ، كتاب « الفيزياء الكلاسيكية والحديثة ، الجزء الثالث ، تأليف: كينث و ٠ فورد ٠ ترجمة د ٠ عمر الشيخ والدكتور عيسى شاهين وكان المجمع قد أصدر الجزء الأول من هذا الكتاب سنة ١٩٨١ م ودفع بالجزء الثاني الى المطبعة ٠

أما كتاب « الألكترونيات الأساسية لطلبة العلوم » تأليف : جيمز ٠ ج ٠ بروفي ، ترجمة د ٠ ابراهيم بدران ، فقد صدرت طبعة جديدة منه بعد الانتهاء من ترجمته وقبل أن يدفع الى المطبعة ، مما حدا بالمجمع الى إعادة النظر في الترجمة في ضوء الطبعة الجديدة ٠

وبصدور هذه الكتب يكون المجمع قد استكمل خطته في تعريب الكتب العلمية لمستوى السنتين الجامعيتين : الأولى والثانية في كلية العلوم ٠

ثانياً - تعريب المصطلحات :

يمكن المجمع على دراسة عدد من المصطلحات العسكرية لأسلحة الدروع والهندسة واللاسلكي ، وكذلك على عدد من المصطلحات العلمية في الفيزياء والكيمياء والرياضيات والبيولوجيا والجيولوجيا ، ومصطلحات الدهانات والورنيشات ، والمصطلحات التجارية لمرحلة التعليم الثانوي ، وبعض مصطلحات المهن والحرف كمصطلحات التدفئة والتكييف والتبريد وصيانة السيارات ٠ وتوجد مصطلحات أخرى ما تزال تنتظر دورها في الدراسة كمصطلحات الكهرباء والتلفاز والنجارة والحدادة ٠

ويعمل مجلس المجمع ولجانه عملاً متواصلاً من أجل انجاز دراسة هذه المصطلحات وإيجاد المقابلات العربية لها لاغتناء اللغة العربية بالفاظ ومصطلحات جديدة . ومن المنتظر أن يصدر المجمع عدداً من هذه المعاجم في وقت قريب .

ويقوم المجمع بتوزيع ما يصدر عنه في هذا المجال على الجامعات للغة العربية ، ووزارات التعليم العالي ووزارات التربية والتعليم ، والجامعات العربية والمؤسسات العلمية من أجل تميم الفائدة وتوحيد المصطلح العلمي في أرجاء الوطن العربي .

ثالثاً - من منشورات المجمع الأخرى :

أصدر المجمع هذا العام العدد (٢٧) والعدد المزدوج (٢٨ - ٢٩) من مجلة المجمع، كما أصدر من الكتب ما يلي :

- ١ - كتاب الموسم الثقافي الثالث للمجمع لعام ١٩٨٥ م .
- ٢ - كتاب مشروع مجمع اللغة العربية الأردني للرموز العلمية العربية .



□ توصيات وقرارات مكتب التربية العربي لدول الخليج (٥) :

بعد اختتام اجتماع الناشرين وممثلي وزارات الاعلام في الدول السبع . أصدر مكتب التربية العربي لدول الخليج القرارات والتوصيات التالية :

١ - الموافقة على ميثاق (الدوحة) للناشرين الخليجيين والمقرر مبدئياً من قبل المؤتمر العام الثامن لمكتب التربية العربي لدول الخليج بعد ادخال بعض التعديلات على مواده وذلك تمهيداً لاعتماده من قبل وزارات الاعلام في الدول الأعضاء .

٢ - انشاء اتحاد للناشرين الخليجيين « طبقاً لما ورد في المادة سابع عشر من الميثاق » وتكوين لجنة تحضيرية لهذا الغرض تتألف من عضو من الناشرين في كل دولة ويناط بها تقديم مشروع للنظام الأساسي للاتحاد في موعد لا يتجاوز ستة أشهر من تاريخ اكتمال موافقة الدول الأعضاء ممثلة في وزارات الاعلام ، وتضم هذه اللجنة ممثلاً عن مكتب التربية العربي لدول الخليج يتولى تنسيق عملها والدعوة لاجتماعاتها .

٣ - يسمي الناشران فيما بينهم الى انشاء مركز للترجمة لاختيار أفضل المواد المترجمة والعرض على سلامتها لغوياً وعلمياً والتنسيق بين الدول الأعضاء .

- حصر الاستيراد والتوزيع :

وعلى ضوء ما دار من مناقشات حول تشخيص الصعوبات التي تواجهها صناعة نشر الكتاب في دول الخليج العربية ، فقد رأى المشاركون رفع التوصيات العامة الآتية الى

أصحاب المعالي وزراء الاعلام بدول الخليج العربية على أمل بذل جهودهم في سبيل تحقيقها .

١ - أن تتحمل الدولة بعض تكاليف شحن الكتب من دول الخليج العربية الى الأسواق الخارجية كما هو متبع في كل من تونس والجزائر وغيرها من الدول العربية .

٢ - أن تقدم كل دولة من دول الخليج العربية ما يمكن من دعم لحركة صناعة الكتاب بطريقة مباشرة ، وذلك بأن يتم حصر استيراد وتوزيع الكتاب في دول المنطقة بالناشرين والموزعين المحليين فيها ، وأن يطلب من الجامعات والهيئات والمؤسسات العلمية والتعليمية مراعاة ذلك .

٣ - أن تشتري الدولة مثثلة في هيئات أو مؤسسات معينة عدداً من النسخ من الكتب والاستفادة منها في :

١ - توزيعها على السفارات في خارج الدول للتمريف بحركة النشر .

ب - الأسابيع الثقافية لكل دولة في كافة أنحاء العالم العربي على أن تقدم هذه الكتب اما بأسعار مخفضة للدول التي تقام بها الأسابيع الثقافية أو اهدائها للمؤسسات العلمية والأكاديمية بتلك الدول .

- جوائز سنوية للكتب :

٤ - تمنح كل دولة جوائز سنوية لأفضل كتب صدرت عن دور النشر فيها لتكون دافعا للناشرين للتنافس على اصدار الجيد منها وانما الحركة الثقافية والعلمية بدول المنطقة وذلك عن طريق لجان تشكل لهذا الغرض من الجهات المعنية في كل دولة .

٥ - تخصيص برامج في وسائل الاعلام المرئية والمسموعة والمقروءة تهتم بحركة النشر ويتم من خلالها القيام بالأضواء على الكتب التي تصدر من حين الى آخر .

٦ - أن يكون هناك معرض دوري للكتاب في كل دولة لتشجيع عادة القراءة واقتناء الكتاب وتكون له الصفة الدولية ويدعى له الناشر من كافة أنحاء العالم . وذلك للتعارف بين الناشرين في دول المنطقة ، والناشرين في العالم العربي والأجنبي . على أن يتم اشتراك الناشرين العرب والأجانب في تلك المعارض عن طريق الناشرين المحليين بدول الخليج .

٧ - تشجيع المؤلفين على طبع ونشر كتبهم عن طريق دور النشر المحلية بما يساعد على حصر النتاج الفكري والثقافي بدول المنطقة وتقييمه كما هو الحال في دول العالم المتقدمة في هذا المجال .

٨ - انشاء شركة خليجية للتوزيع يمولها الناشر من الخليجيين مهمتها ضمان حسن التوزيع وتسويق الكتاب بدول المنطقة وخارجها .

□ كتاب « المثلث » تأليف : ابن السيد البطليوسي : (٥)

يعد ابن السيد البطليوسي واحداً من كبار علماء العربية الذين أنجبتهم الأندلس في القرن الخامس بسبب اضافاته الجادة التي أسهمت في اغناء الفكر العربي بصورة عامة والدرس اللغوي بصورة خاصة وقد نالت جهوده التي توزعتها ميادين مختلفة من المعرفة قدراً كبيراً من اهتمام القدامى والمحدثين لمكانتها المرموقة بين مؤلفات علماء العربية ، وقد اختار الدارس « صلاح مهدي علي الفرطوسي » من بين كتبه المخطوطة كتاب « المثلث » لتحقيقه ودراسته ، لأهميته البالغة في تاريخ المعجم العربي ومكانته بين كتب « التراث » . فقد استطاع ابن السيد في كتابه هذا تحديد مصطلح المثلث في اللغة ولعله أول من أضاف الى المثلث المختلف المعاني المثلث المتفسق في معناه . وهو أول لغوي ألف في المثلث

وقد أفاض ابن السيد في شرح مادته اللغوية أكثر من سابقيه ولاحقيه بعبارة سمحة مستشهداً على ما يورده من معان بالمنظوم والمنثور مما تعارف علماء العربية على الاستشهاد به .

● يقول صلاح الفرطوسي في مقدمة كتابه : « ان ما دفعني الى اختيار « المثلث » موضوعاً لرسالة علمية ان أغلب الدراسات التي اهتمت بدراسة المعجم العربي لم تتناول بالبحث معجم المثلث وأغفلته اغفالا يكاد أن يكون تاماً » .

« وتشمل الرسالة قسمين ، اختص القسم الأول بالدراسة ، واختص القسم الثاني بالكتاب محققاً . ويتكون القسم الأول من ستة فصول وملحق ، درست في الفصل الأول سيرة ابن السيد دراسة موجزة تحدثت فيها عن اسمه ومولده وأسرته وحياته ووفاته وثقافته ، وتحدثت في الفصل الثاني عن آثاره فذكرت مكانتها ثم قدمت حصراً لآثاره المطبوعة والمخطوطة ، والمفقودة ، وحددت في الفصل الثالث مفهوم لفظة « المثلث » لغة واصطلاحاً . ثم قدمت قائمة بكتب المثلث ذكرت فيها ما طبع من هذه الكتب ، وما زال مخطوطاً وما فقد منها ، وقد أوليت كتاب « المثلث » المنسوب الى (قطرب) عناية خاصة لأنه أول كتاب ألف في المثلث ، فوثقته ، وذكرته ما دار حوله من شروح ومنظومات ، وعنيت في الفصلين الرابع والخامس بدراسة كتاب المثلث لابن السيد البطليوسي ، فذكرت في الفصل الرابع موقف المصنف من كتاب المثلث المنسوب الى قطرب والأسباب التي دفعت ابن السيد الى تأليف كتابه ثم تحدثت عن منهجه وطريقة عرضه وأهم الملاحظات التي بدت على الكتاب ، أما الفصل الخامس فقد اختص بحصر المصادر التي اعتمد عليها ابن السيد في تأليف كتابه . وفي الفصل السادس مكانة كتاب المثلث لابن السيد بين كتب المثلث الأخرى المهمة ، أما الملحق فقد تم تخصيصه لدراسة احصائية صوتية لجذور لمثلث المختلف المعاني وتتألف من قسمين : في القسم الأول العمل الاحصائي الذي تقوم عليه هذه الدراسة ويتألف من حصر كلمات المثلث المختلف المعاني التي وردت في كتب المثلث التي سبقت دراستها في الفصل السادس وحصر للجذور التي تم استخراجها من تلك الكلمات موزعة توزيعاً صوتياً ، أما القسم الثاني فيشتمل على الدراسة الصوتية وقد بنيت هذه الدراسة على نتائج الدراسة

الاحصائية ، وقد وزعت فيها جذور المثلث المختلف المعاني بحسب مواضع النطق ، وبحسب وضع الأوتار الصوتية وبحسب حالة مرالهاء عند مواضع النطق اما القسم الثاني من الرسالة « الكتاب محققاً » فملحق به لها رساله الفنية ، وله مقدمة تمت الاشارة فيها الى نسخ الكتاب المخطوطة مع وصف لها وذكر للمنهج الذي تم الالتزام به في التحقيق » .

● ويعد ابن السيد من مشاهير علماء العربية ، حظيت جهوده في التأليف باهتمام طائفة كبيرة من العلماء والدارسين ، القدامى منهم والمحدثين بسبب الاضافات الجادة والاسهامات الفكرية العميقة التي أثرت الفكر العربي الاسلامي في شتى جوانب المعرفة ، فقد وصفها الفتح بن خاقان بقوله : (وتوالت في المشروحات وغيرها صنوف وهي اليوم في الأذان شنوف) . وقد نبه الأستاذ الدكتور شوقي ضيف على بعض آرائه التي تفرد بها في النحو كما نبه الأستاذ الدكتور ابراهيم السامرائي على أهمية كتابه (المسائل والأجوبة) فحقق بعض مسائله ونشرها في كتابه (نصوص ودراسات عربية وأفريقية) وعرض الدكتور (مطلق) بعض مؤلفات ابن السيد اللغوية وأشاد بمنزلته العلمية بين علماء اللغة في الأندلس ، كما حاز ابن السيد ثقة معاصريه وطلابه فكان يسأل أسئلة للاستفهام أو للامتحان فيجيب عنها وقد جمع أجوبتها وألف منها كتاباً سماه « المسائل والأجوبة » وقد احتوى الكتاب على مسائل متعددة في النحو والصرف واللغة والتفسير والقراءات والحديث والفلسفة والمنطق والمروءات ولم تقتصر أجوبته على ما روته كتب الأقدمين بشتى العلوم انما أحاط أجوبته بكل أسباب المعرفة للوصول الى الحقيقة واثباتها .

● المثلث لابن السيد البطليوسي .. تحقيق ودراسة صلاح مهدي علي الفرطوسي جام في جزئين .. يقع الجزء الأول في ٥٢٢ صفحة ، والثاني في ٥٩٢ صفحة من القطع المتوسط ..

★ ★ ★

□ كتاب « عبدالله بن رواحة » (٥)

عن سلسلة المكتبة الصغيرة الرقم ٤٦ في المملكة العربية السعودية . التي يشرف عليها الأستاذ عبدالعزيز الرفاعي . صدر كتاب [عبدالله بن رواحة .. حياته وشعره] تأليف الدكتور محمد بن سعد الشويمر .

وقد استهل المؤلف كتابه بمقدمة عامة عن عصر الصحابي الجليل عبدالله بن رواحة ثم تحدث عن نسبه ومكانته وصفاته ، من شجاعة ومعبية لرسول الله ﷺ وحرص على التمسك بدين الله القويم ، وصدق في الحديث لا يقول الا حقاً ، وسرعة في البديهة وحضور قلب .. ثم تحدث عن سيرته ومكانته .

ثم بيّن مكانته الشعرية في الجاهلية ثم في الاسلام وتحليل ودراسة لمقتطفات من شعره والمعاني الاسلامية فيه وقضية الالتزام في النواحي العامة لشعره مع حرصه على

اختيار الألفاظ الاسلامية ، وهيمنة الجهاد على تصرفاته عملا ، ومقولاته شعرا ونشرا ، وأفكاره احساسا . وختمه بالشام عليه .

فقد بدأ دوره في الاسلام مجاهدا وسار في حياته مجاهدا ، وانتظم في شعره مجاهدا وذهب الى ربه مجاهدا ، بلسانه أولا ثم بسيفه ثانيا .

لقد كان فاتحا لباب الجهاد باللسان ، وفق الكلمة الصادقة ، والفكرة الهادفة ، والعمق في الدلالة .

★ ★ ★

★ ببيلوغرافيا للمخطوطات :

يمتزم مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية اصدار نشرات تعرف بجزء من المخطوطات .

كما سيقوم المركز أيضا بالعديد من البحوث . . « تاريخ المسلمين وتاريخ الجزيرة العربية » . . واحياء التراث الاسلامي . . وتبني الأشياء الموسوعية ، والدراسات الأدبية والفنية والنقدية والابداعية من وجهة نظر اسلامية .

بالاضافة الى عدد من الأمور الأخرى في شتى أنواع المعرفة والمعلوم .

★ ★ ★

□ ابن الوزير اليميني ومنهجه الكلامي : (٥)

صدر عن الدار السعودية للنشر بجدة . كتاب بعنوان [ابن الوزير اليميني ومنهجه الكلامي] تأليف : رزق الحبر . والكتاب مرجع هام لدى الباحثين عن أعلام العلماء المسلمين من القرن الثامن الهجري . . أما محتويات الكتاب فقد قسم الباحث دراسته الى قسمين رئيسيين :

أولهما : دراسة شخصية وتاريخية عنوانها « ابن الوزير ، سيرة وتاريخ » .

وثانيهما : دراسة موضوعية لأراء ابن الوزير الكلامية ومنهجه في معالجة قضايا الكلام وذلك تحت عنوان : « ابن الوزير في ميدان علم الكلام » .

وقد تضمن القسم الأول من هذين القسمين فصولا ثلاثة :

الفصل الأول : عن حياته وأطوارها من طور النشأة وطلب العلم الى طور النضج والتدريس والتأليف والمناظرة ثم الى مرحلة الزهد في الحياة واعتزال الناس .

والفصل الثاني : عن شخصية ابن الوزير العلمية ومقوماتها فيكشف لنا هذا الفصل عما توفر لابن الوزير من العناصر اللازمة لتكوين شخصيته تكويناً علمياً .

والفصل الثالث : عن المكانة العلمية للرجل وما أضافه للتراث الاسلامي من مؤلفات قيمة ..

أما القسم الثاني فقد تضمن أيضاً ثلاثة فصول :
أولها : عن موقفه في علم الكلام .

وثانيها : عن منهجه في اثبات وجود الله تعالى ، ونراه ينهج منهاجاً سلفياً اذ يستدل على وجود الله سبحانه وتعالى بالأدلة العقلية التي نبه اليها القرآن ويثبت الصفات الالهية كما وردت من غير تشبيه لله تعالى ، اثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل .

أما الثالث : ففي بيان منهج ابن الوزير في رد اختلافات المتكلمين والكشف عن اتفاقهم في أشهر المسائل التي شاع القول باختلافهم فيها ، ويتضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث : يتناول كل واحد منها مسألة من مسائل الخلاف ، أولها : الارادة الالهية وعلاقتها بمصاصي المباد وقيائهم . وثانيها : اثبات حكمة الله تعالى عموماً ، وحكمته فيما تشابه على المقول خاصة ، وآخرها حقيقة الموقف الاسلامي في مسألة الجبر والاختيار ، أو القضاء والقدر .

والحقيقة أن هذا الفصل الأخير يعد بحق ميدان المبقرية في مجال ابن الوزير اليمني اذ يكشف لنا فيه - بعمق العلماء المحققين - عن اتفاق المسلمين في هذه المسائل التي شاع القول باختلافهم فيها ..

وكانت طريقة صاحبنا في معالجة هذه المسائل طريقة جديدة تماماً في تراثنا العربي الثمين التقليد .. وثبتت الدراسة أن ابن الوزير اتسم بالموضوعية والنزاهة والجدة العلمية وعدم المسارعة الى الحكم اعتماداً على أفكار سابقة .. وتبلغ صفحات الكتاب ٤٠٧ صفحة من الحجم العادي .

★ ★ ★

□ اتفاق جديدة لمعالجة امراض الكتب : (٥)

الكتب أو المطبوعات بشكل عام معرضة دائماً الى التلف ومن أسوء أعدام المطبوعات الماء والبكتريا والأحماض .

وفي الغرب تبذل جهود واسعة لحماية تلك الثروات الضخمة من حصاد التجربة الانسانية التي أودعتها البشرية ونوابغها بطون الكتب .

وكانت كارثة الفيضان التي تعرض لها أحد المتاحف الانكليزية المريقة للمطبوعات المقدسة من مقتنيات الدول النامية والتي اغتصبها البريطانيون ونقلوها الى بريطانيا

خلال النصف الأول من هذا القرن عندما كانوا يستعمرون دولا كثيرة في أفريقيا وآسيا
قد استنفرت مرة أخرى جهود المختصين لتلافي آثارها وأي آثار مشابهة لها في المستقبل .

وكانت المحاولات تستهدف وقف استشرام اختلاط الحبر والألوان ومعو الكتابة بعد
تبلي وتعتن الأوراق والكتب ، ومنع نمو الفطريات والبكتريا التي تبدأ بالظهور خلال ثمان
وأربعين ساعة فقط من تبلي الورق اذا ترك في درجة حرارة الغرفة العادية .

والطريقة التي لجأ اليها المختصون هي نقل المجلدات والمطبوعات المتضررة الى مخازن
تبريد في درجات حرارة عالية الانخفاض ثم تجفيفها بطريقة التجميد وبمراعاة نوع الورق
ودرجة صقله والأحبار المستعملة في الكتابة ومن ثم تحديد الكيفية التي يتم تجفيفه بها
حيث يكون تحت درجة حرارة ١٧ مئوية أو في درجة حرارة التجميد في غرفة منفصلة
ومفرغة .

هذه العملية تمتص الماء في شكله الغازي لكنها في نفس الوقت تمنع تكوين الماء في شكله
السائل كما تحافظ على الورق بمنع تمزقه .

ويلتقي حالياً خمسمائة شخص من مختلف أنحاء العالم يعملون في مجال حماية
المطبوعات في جامعة اكسفورد لبحث وتبادل المعلومات حول أحدث التقنيات التي ظهرت
في هذا المجال .

فبالرغم من أن الكوارث المفاجئة تلفت انتباه الجمهور وتستقطب تعاطفه فهناك أيضاً
مخاطر طويلة الأجل تهدد الكتاب في أنواعه المختلفة والوثائق والمطبوعات بشكل عام
والأعمال الفنية النادرة التي تنفذ على الورق . وهذه المخاطر تتأتى وتتولد من المواد
الكيميائية الداخلة في صناعة الورق والكتاب ومن حالات عدم الاستقرار في تركيب هذه
المواد إضافة على الاستعمال اليومي الذي يختلف من شخص الى آخر ومن مكان الى غيره .

وكانت دراسة نشرتها هيئة بحوث المكتبات الأميركية مؤخراً قد كشفت عن خطورة ما
يتعرض له الكتاب من حيث تأثير البيئة الطبيعية والاجتماعية التي يوجد فيها . فقد وجدت
تلك المكتبات أن ما لا يقل عن ٢٥٪ مقتنياتها مهددة بالدمار بسبب الحمض الذي ظل
يستخدم في صناعة الورق منذ مدة طويلة مما يجعل الورقة تتحلل خلال عمليات التداول
العادية .

وتبحث برامج دراسية تجري في مكتبة الكونغرس الأميركي في واشنطن وفي المكتبة
البريطانية في لندن في اتجاهين لتوفير الحماية اللازمة للكتاب من هذه المخاطر التي تتهدده .

الاتجاه الأول يرمي الى امتصاص المادة الحمضية التي استعملت في صناعة الورقة
منها : قبل أن تصل الورقة الى مرحلة التقصف . والاتجاه الثاني يرمي الى ايجاد وسيلة
لتقوية الورقة واعادة تماسكها عندما تبلغ مرحلة التقصف .

وقد توصل الكيميائيون الى طريقة لامتناس الحامض عن طريق التبخير لتعبيد حامض الكبريتيك الموجود في الورقة وبذلك يمددون الأجل المتوسط للكتاب موضع الخطر بمقدار خمسة أو أربعة أضعاف عمره قبل هذه العملية .

أما البريطانيون فيجرون أبحاثهم في جامعة سوري لايجاد تقنية جديدة يسمونها الزراعة بواسطة البلمرة هدفها تقوية الأوراق الملوثة بمواد حمضية أو التي تقع ضحية لهذا النوع من التلوث .

□ « بيت الحكمة » مجلة مغربية للترجمة : (٥)

صدرت مجلة أدبية ثقافية جديدة في الدار البيضاء بعنوان « بيت الحكمة » تمنى بالترجمة في العلوم الانسانية . مدير المجلة هو الكاتب المغربي مصطفى السنائي ويضم العدد الأول ملفاً خاصاً عن (ميشال فولكو) يحتوي على ثلاثة حوارات معه .

وجاء في كلمة تقديم العدد الأول من مجلة (بيت الحكمة) : « أن نختار (بيت الحكمة) اسماً لهذه المجلة ليس مغناه اننا نرى المستقبل في الماضي ، بل مغناه عكس ذلك اننا نحاول أن نستلهم في حاضرنا تلك اللحظة الماضية الكبرى التي جسدها بيت الحكمة خير تجسيد : لحظة التجند لمعرفة ثقافية « الآخر » بدون انغلاق يقود اليه توهم تفوق واستعلاء أو يؤدي اليه خوف من غزو فكري مزعوم . »

□ موسوعة حلب المقارنة (١)

أصدر معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب المجلد الرابع من موسوعة حلب المقارنة للعلامة المرحوم (خير الدين الأسدي) وهو يتضمن أحرف الدال ، والذال ، والراء ، والزاء ، والسين وذلك على نهج المجلدات الأولى والثاني والثالث من حيث مفردات اللهجة ومقابلتها مع غيرها ، قواعد ما أمثالها وكلمها وتهكماتها ، تشبيهاتها واستعاراتها ومجازاتها ، وكنياتها ، معتقداتها ، وخرافات ، حكاياتها ، أسبابها ، شعرها ومواويلها ، وأغنياتها وهنوناتها ، ومناغاة أمهاتها ، وشدياتها ، وعاداتها ، ونهقات مجانينها ، ملابسها ومطابخها ، ألعاب سهراتها ، أهازيجها ، نداء باعتها ، من آدابها ، من عكاكيز كلامها ، من تندراتها ، من تملقاتها ، من عنجهياتها ، من لغماتها .

وقد لقيت هذه الموسوعة استحساناً من مختلف المحافل الأدبية ، ودور الكتب العالمية والمعاهد والأكاديميات اللغوية والفلكلورية والأفراد نظراً لما للموسوعة من مكانة بين الدراسات اللغوية المقارنة ، فقد وضعت من أجل الكشف عن الأصول اللغوية التي عملت عن تكوين لهجة حلب ، بل من أجل الكشف عن العلاقة المتبادلة بينها وبين تلك الأصول وتعتبر الموسوعة مصدراً من مصادر التراث الشعبي ، وهي غنية بالمعلومات التاريخية والجغرافية والثقافية والاجتماعية ، وهذا ما يجعل قراءتها متعة للنفس ، وفائدة للعقل ، فقد بث المؤلف فيها من الأخبار العلمية ، والوقائع الشعبية ، وطرائق الطعام والشراب ، واللباس والأفراح والأفراح ، ما يتعذر الحصول عليه لا سيما ما طواه الزمن ولم يدون في كتاب .

وقد كان لجامعة حلب قصب السبق في اصدار هذا السفر النفيس الذي يغلد التاريخ اللغوي لمدينة حلب على مر العصور والدهور، والذي وجد فيه الدارسون أساليب التعبير وما تحفل فيه من امكانيات ابداعية مميزة .

□ كتاب [الأنبيق في المناجيق] (١)

أصدر معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب كتاب (الأنبيق في المناجيق) تأليف (ابن ارنبغا الزردكاش) عام ٨٦٧ هجري وقد قدم الكتاب وحققه وعلق على متنه ورسومه الدكتور (احسان هندي) .

وقد بدأ الكتاب بمقدمة نصف عدد صفحات المخطوطة ومكان وجودها والفصول التي تتألف منها ، والتعريف بالمؤلف ، وتاريخ ولادته ، ووفاته ، ونسبه ، وجنسيته ويرجع أن يكون والد المؤلف شخص عربي كما ورد في كتاب النجوم الزاهرة من أهالي حلب الشهباء وتسمى باسم المماليك ، ويعرف الكتاب بالمنجيق ، كما يستعرض تطور وانتشار صناعة المنجيق وغيره من الأسلحة الثقيلة كالدبابة ، والنار اليونانية ، واستعماله في كافة العصور .

ولم يقتصر المسلمون على استعماله وصناعته بل أصبح المنجيق في عهد العباسيين سلاحاً من أهم أسلحة الجيش ، وأصبح له صنف خاص من صنوف الجيش العباسي هو صنف - المهندسين - وكانت آخر معركة استخدم فيها العباسيون سلاح المنجيق بكثرة ونجاح هي معركة - عمورية - سنة ٢٢٣ هجري .

ومن ثم انتقل الكتاب الى وصف آلة المنجيق ، وطرق استعماله ، ووسائل نقله وأنواعه ، ومن أهمها مجانيق لقذف الحجارة ، والكرات النارية ، ومجانيق قذف القنابل ويستعرض الفصل الثاني من الكتاب الى محتوى المخطوط الأصلي مصوراً وموضحاً بالرسوم والأشكال الدقيقة وشرح مفصل لأجزاء المناجيق ، وكيفية اسلحتها وصيانتها .

وينتهي الكتاب بفهرس للمراجع القديمة والحديثة التي تم الاعتماد عليها من قبل المحقق ، وملحق بأهم التأليف العربية والعسكرية التي وضعها المسلمون ، وفهرس للاعلام وأسماء الأمكنة التي وردت في الكتاب .

ويعتبر هذا الكتاب جهداً مميزاً لمعهد التراث العلمي العربي في مجال تحقيق الكتب التراثية ووضعها بين يدي العلماء والباحثين لتعميم الثقافة العربية واغناء الحضارة الانسانية .

أمين التحرير
عبد اللطيف الأرنؤوط

□ المصادر :

- ١ - نشرة (انباء جامعة حلب)
- ٢ - نشرة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم العدد ١١ فبراير ١٩٨٦ .
- ٣ - نشرة « احياء التراث العربي » العدد / ٢٤ / مارس ابريل ١٩٨٦ .
- ٤ - التقرير السنوي التاسع حول منجزات مجمع اللغة العربية الاردني لعام ١٩٨٥ .
- ٥ - صحف ومجلات مفتلة من البلاد العربية والاجنبية .

كتابخانه
فياد دايرة المعارف اسلاف

شماره ثبت ٢٤٠
٦٧٧٢٢٤
تاريخ ١٩٨٦



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مفتی صاحب

۱۶/۱/۸۷

الارزقینہ

محمد



مرکز تحقیقات تکنیکی و برنامہ سازی

